REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

DEUXIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 6

AVRIL 1921

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VII[e])
5, place Saint-François-Xavier, 5

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

FRANCE et BELGIQUE....... **12 fr.** — UNION POSTALE.......... **15 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr.**

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : **15 fr.**

ADMINISTRATION
- Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux,* Toulouse, c/c. 593.
- Paris (7e), Bureaux des *Etudes*, 5, place Saint-François-Xavier. *Chèques-postaux,* Paris, c/c. 155-55.

Tout ce qui concerne la **RÉDACTION** doit être adressé au *Secrétaire* de la Revue, le R. P. J. DE GUIBERT, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

Paraîtront dans les prochains numéros de la Revue :

Etc., etc.

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON

SAINT JÉROME ET LA VIE PARFAITE

Au cours de sa longue carrière (340-420), saint Jérôme eut l'occasion de connaître et de diriger dans les voies du salut et de la perfection un grand nombre d'âmes. Commencé à Rome en 382, continué à Bethléem de 386 à 420, cet apostolat ascétique oral nous est malheureusement peu connu dans le détail, faute d'allusions directes de Jérôme ou de mémoires écrits par quelqu'un de ses disciples. Mais ce serait singulièrement réduire son influence que de songer seulement aux moines et aux religieuses dont Jérôme avait habituellement la charge (1). Son expérience et ses conseils étaient sollicités de toutes parts et agissaient, peut-on dire, partout où avait pénétré la langue latine. Aussi, à défaut d'indications pratiques sur le gouvernement des monastères de Bethléem, avons-nous assez de documents sur la manière dont saint Jérôme envisageait quelques-uns des problèmes essentiels de la vie spirituelle.

On peut les ramener à deux grandes catégories : ceux où il touche accidentellement à ces questions et ceux où il en traite *ex professo*. Dans la première, rentrent surtout les commentaires sur l'Écriture, tout spécialement les homélies sur les Psaumes (2) prononcées dans l'église de Bethléem,

(1) Il dirigeait à Bethléem le monastère des hommes qu'il gouvernait personnellement et celui des femmes dont Paula était la supérieure. Celui-ci comprenait trois groupes de religieuses.

(2) Editées par Dom Morin dans les *Analecta Maredsolana*, t. III et en grande partie conservées dans le *Breviarium in Psalmos* où leur sont amalgamés des éléments non hiéronymiens. Voir, sur ces homélies, la préface de l'éditeur et, sur leur contenu, l'index détaillé qui les accom-

et adressées à la double communauté dont il était le Père Spirituel. Toutefois on se méprendrait si l'on s'attendait à y trouver un enseignement analogue à celui, par exemple, des *Sermones ad fratres in eremo* mis à tort sous le nom de saint Augustin (3). Jérôme fait œuvre tout d'abord d'exégète, et c'est seulement à titre accessoire qu'il signale en passant telle ou telle application pratique. Le genre même de l'allégorisme, avec ses thèmes préférés, le Christ, l'Eglise, l'hérésie, le démon, comporte des allusions dogmatiques plutôt que des développements d'ordre ascétique. C'est donc seulement pour y chercher confirmation de doctrines exposées ailleurs que l'on doit recourir à cette première catégorie de documents.

On peut former trois groupes des travaux composant la seconde catégorie. Il y a des ouvrages de polémique dogmatique qui, par leur sujet même, intéressent directement la vie ascétique : ici au premier rang il faut signaler le traité contre Helvidius et celui contre Jovinien exposant et légitimant contre des attaques subtiles la doctrine catholique sur les différents états de vie, puis le dialogue contre les Pélagiens sur les vrais rapports de la volonté et de la grâce; accessoirement, le petit opuscule contre Vigilance où sont justifiées certaines pratiques de dévotion est aussi à retenir (4). Le second groupe — le plus important de tous — comprend l'ensemble des lettres ou traités expliquant directement telle ou telle partie de la doctrine spirituelle, ou exhortant à la pratique de la perfection : dix-sept lettres principales, la plupart assez étendues et appartenant à

pagne. Les commentaires les plus utiles du point de vue ascétique sont ceux sur les Épîtres de saint Paul (Migne, t. 26), notamment sur les épîtres aux Éphésiens et à Tite. Comme saint Jérôme y suit de près l'exégèse d'Origène, il n'est pas toujours facile de faire la part de ce qu'il a d'original. Il faut y noter surtout des remarques sur l'intervention des esprits et la description des vertus morales.

(3) On sait que l'œuvre date du Moyen-Age et n'a rien à voir avec saint Augustin.

(4) Tous ces ouvrages sont au tome 23 de l'édition Migne.

toutes les périodes de la correspondance. Elles seront indiquées ici au fur et à mesure du développement (5). Je mentionne pour mémoire seulement la traduction de diverses règles et d'opuscules attribués à saint Pacôme, Théodore, Horsiesi (6), où saint Jérôme n'a rien mis de personnel et qui doivent seulement être rappelés comme l'une des sources où il a pu recueillir certaines indications dont il a fait son profit. Le dernier groupe se compose d'opuscules de caractère biographique dont l'historicité n'est pas toujours aussi assurée qu'on pourrait d'abord le croire, soit que Jérôme parle de personnages qui étaient déjà entrés dans la légende — ainsi surtout la vie de saint Paul de Thèbes, le premier ermite, et dans un degré moindre celle de saint Hilarion, puis l'anecdote sur le moine Malchus, — soit que, parlant de personnages connus de lui ou contemporains (7), il se conforme aux lois des éloges funèbres et des panégyriques qui mettent volontiers en relief les qualités et les vertus, en dissimulant les tares, ou, sous couleur de repro-

(5) Lettres 14 à Héliodore, 22 à Eustochium, 52 à Népotien, 54 à Furia, 58 à Paulin, 79 à Salvina, 107 à Laeta, 117 à une mère et sa fille en Gaule, 118 à Julianus, 120 à Hédibia (première partie), 122 à Rusticus, 123 à Ageruchia, 125 à un autre Rusticus, 128 à Gaudiosus, 130 à Démétriade, 145 à Exsuperantius, 147 à Sabinianus. La plupart, sous forme de lettres, sont de véritables traités, regardés comme tels par saint Jérôme (en particulier les lettres 14, 22, 52, 54, 79, 107, 123, 130). D'autres, moins considérables, seraient aussi à signaler et l'on peut y glaner plus d'un trait. Voir l'édition Migne au tome 22 et l'édition critique récente de Hilberg dans le *Corpus* de Vienne (3 volumes).

(6) Dans Migne, t. 23, : *Regula S. Pachomii; S. Pachomii et Theodori epistolae et verba mystica*. La traduction d'Horsiesi se trouve seulement dans Migne au tome 103, c. 453-476, dans le *Codex regularum* de saint Benoît d'Aniane. La préface (c. 61-63) indique à quelle occasion et dans quelles circonstances ces traductions ont été faites.

(7) Deux groupes nettement distincts pour le fond comme pour la forme : 1° les *Vitae S. Pauli, S. Hilarionis et Malchi monachi captivi*, au tome 23 de Migne et dans les *Vitae patrum* au livre 1er; — 2° les éloges et nécrologes ou *epitaphia* sous forme de lettres (Migne, t. 22) et qui sont dans l'ordre chronologique : l'éloge de Lea (lettre 23), d'Asella (de son vivant, lettre 24), de Blesilla (39), de Népotien (60), de Paulina et de Pammachius (celui-ci encore vivant, 66), de Lucinius (75), de Fabiola (77), de Paula (108), de Marcella (127).

duire les traits d'un personnage, tendent à en faire un type idéal qui puisse servir de modèle absolu. Ces portraits ont pour nous l'avantage, indépendamment des renseignements biographiques de valeur sérieuse qu'ils contiennent, de nous faire connaître, par le choix même des détails, les préférences de saint Jérôme et la manière dont il comprenait l'application de certains principes. Il y a harmonie complète entre la théorie telle que l'offrent certaines lettres de direction, qui sont plutôt comme des exposés d'ensemble sur tel ou tel état de vie, et la réalisation qu'en présente totalement ou partiellement la personne dont Jérôme écrit l'*epitaphium*.

Telles sont les sources dont nous disposons pour étudier la doctrine spirituelle de saint Jérôme. Il ne faut pas s'attendre à y trouver quelque chose d'analogue comme ensemble aux *Institutions* ou aux *Conférences* de Cassien. L'influence exercée par le grand ascète de Bethléem est d'un autre genre, mais n'en a pas été moins profonde, et sur toutes les classes de la société. Il a surtout puissamment contribué à créer un *esprit*. Ses lettres lues et relues plus encore que ses ouvrages de polémique, ont, de son temps comme au cours des siècles, été l'un des ferments les plus actifs en faveur de la conception évangélique de l'existence, de l'estime de l'état religieux, du détachement du monde, de l'austérité de la vie chrétienne. Telle a été de son vivant la préoccupation constante de sa pensée; telle aussi cette pensée a été comprise et cela explique les attaques dont, à l'époque du protestantisme en particulier, saint Jérôme a été l'objet. Aujourd'hui encore, plus que le charme littéraire de son œuvre et l'intérêt que lui donnent ses descriptions si hautes en couleur et si mordantes, la vivacité du sentiment chrétien et la netteté de ses principes de vie spirituelle rendent toujours profitable et bienfaisante la lecture de ses écrits.

Fait remarquable, on ne trouve que par exception dans

son œuvre des opuscules consacrés aux chrétiens vivant de la vie commune et se sanctifiant dans les liens du mariage (8). On a bien attribué à saint Jérôme une lettre destinée à combler cette lacune et adressée à une noble dame, appelée Celantia (9). Mais il est unanimement reconnu aujourd'hui qu'elle n'est pas de lui et appartient à l'un de ses contemporains, sans qu'aucune des personnalités mises en avant, Paulin de Nole, Sulpice Sévère, Pélage, ait pu jusqu'ici rallier tous les suffrages. C'est là un trait extrêmement caractéristique de la physionomie spirituelle de saint Jérôme. Sans condamner le mariage — il s'en est toujours vivement défendu, car on ne s'est pas fait faute de le lui reprocher de son temps — il a voulu être exclusivement l'apôtre de la continence et n'a cessé de la prêcher à toutes les personnes qui entraient en relation avec lui. Fuir le monde, garder la virginité ou, en cas de veuvage, se refuser aux secondes noces, pour être tout entier au Christ, tel est le thème le plus ordinaire de ses lettres spirituelles.

Ses premières polémiques l'avaient nettement engagé dans cette voie. Après avoir réfuté toutes les raisons mises en avant par Helvidius pour nier la virginité perpétuelle de Marie, Jérôme ne se tient pour satisfait que s'il complète son œuvre par un parallèle fort poussé entre le mariage et la virginité, où tous les maux de la vie conjugale sont ramassés dans un raccourci intense et opposés aux biens assurés à ceux qui suivent partout l'Agneau. Lui-même reconnaît d'ailleurs en terminant qu'il a quelque peu fait œuvre de rhétorique et s'est livré aux jeux ordinaires des déclamateurs (10).

(8) L'exception est plus apparente que réelle : car l'éloge de Paulina (lettre 66) est beaucoup plus celui de son mari Pammachius félicité avant tout de s'être fait moine depuis son veuvage; Lucinius (lettre 75) avait embrassé la continence; l'éloge de Nebridius (lettre 79) ne sert qu'à introduire l'exhortation à sa veuve Salvina contre les secondes noces.

(9) S. Jérôme, ep. 148; et dans les œuvres de saint Paulin de Nole.

(10) *Adversus Helvidium* n. 20-21 (Migne, 23. c. 203-206) cf. n. 22 : Rhetoricati sumus et in morem declamatorum paululum lusimus.

Mais les protestations et les murmures qui accueillirent à Rome cette déclaration de principes, ne l'empêchèrent pas de récidiver et d'insister quelques années plus tard à l'occasion de Jovinien. Tout le premier livre de sa réfutation (11) est consacré à reprendre le parallèle, à le renforcer, à démontrer victorieusement la supériorité morale de l'état de virginité sur la vie conjugale. Comme il arrive, la négation hardie de Jovinien, prêchant l'égalité absolue de ces deux états au point de vue de la perfection, avait poussé le contradicteur à insister à l'extrême sur la thèse opposée. Et comme, déjà par lui-même fortement porté à donner à ses idées un relief excessif, Jérôme avait, en plus, été se se documenter chez un autre polémiste dont la modération n'est pas la qualité dominante, Tertullien, il en est résulté que plus d'une fois l'expression a dépassé la pensée et paru condamner un état dont la légitimité ne pouvait être mise en question (12). Ici encore de vives réclamations se produisirent, même dans des milieux favorables à saint Jérôme et dévoués à son œuvre. Une apologie dut ultérieurement dégager les passages qui attestaient l'orthodoxie de l'enseignement donné et ramenaient à leur juste valeur certaines exagérations de forme (13). C'était d'ailleurs un vrai service que, par cette réfutation écrasante, Jérôme rendait à la vie spirituelle. Sous l'action des masses mal converties entrées dans l'Eglise depuis peu et à la faveur des troubles qui avaient agité l'Eglise romaine pendant un quart de siècle, une poussée de mondanité se produisait qui tendait,

(11) *Adversus Iovinianum libri duo* (Migne, 23. c. 211-338, vers 392.

(12) Cf. en particulier l. I, n. 7, c. 218 : « Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere, nihil enim bono contrarium est nisi malum. Si autem malum est et ignoscitur, ideo conceditur ne malo quid deterius fiat » ; c. 220 : « Oro te quale illud bonum est quod orare prohibet. Si semper orandum est numquam ergo coniugio serviendum. » Plus loin il rétablit l'exacte mesure, n. 13, c. 232 : « Tantum est igitur inter nuptias et virginitatem quantum inter non peccare et bene facere, immo, ut levius dicam, quantum inter bonum et melius. »

(13) Voir les lettres 48-50 qui concernent cette affaire.

même dans le clergé, à abaisser l'idéal religieux et à le ravaler au niveau d'une existence confortable où le renoncement évangélique n'aurait plus eu sa raison d'être. Le moine Jovinien se fit le théoricien de ce laxisme et, sous prétexte de donner au baptême et à ses conséquences toute leur valeur, il arrivait à soutenir, au nom même de l'Ecriture, les thèses suivantes (14) :

1° Vierges, veuves, femmes mariées, une fois baptisées, ont même mérite, si leurs œuvres sont les mêmes; — c'était nier la différence de perfection entre les divers états de vie.

2° Les baptisés sont invincibles au démon; — on pouvait en conclure qu'ils avaient en conséquence le droit de se mettre à l'aise et de s'exposer aux tentations.

3° Se priver d'aliments ou les prendre avec reconnaissance pour Dieu, sont choses de même valeur ; — c'était combattre le principe même de la mortification chrétienne.

4° Tous ceux qui ont gardé la fidélité à leur baptême, auront au ciel même récompense ; — c'était condamner les œuvres de surérogation et décourager tout élan vers la perfection et le progrès.

Jérôme eut le mérite de voir clair à travers les subtilités et les sophismes scripturaires dont Jovinien essayait de se servir pour justifier ce programme de relâchement. Sa merveilleuse connaissance des Ecritures aussi bien que son humeur caustique et son érudition profane le servirent à souhait pour écraser l'adversaire et mettre en tout son jour la doctrine catholique. Les exagérations et les vivacités de forme qui abondent dans sa réplique nous amusent aujourd'hui et nous aident à mieux connaître la société si mêlée de son temps. Elles ne doivent pas dissimuler la solidité de son argumentation, ni faire oublier le service rendu, par cette défense décisive, à la morale aussi bien qu'à l'ascétisme chrétien. Grâce à lui, le mouvement auquel de

(14) *Adversus Iovinianum*, I, 3, Migne, 22, c. 214.

bons esprits ne savaient pas suffisamment résister, avorta définitivement et l'idéal de perfection représenté par la vie religieuse fut pleinement sauvegardé.

Jérôme ne cessa d'ailleurs de le recommander : de diverses manières, à des correspondants différents, en Italie, en Gaule, en Orient, qu'il s'agisse de Rusticus qui avait voué la continence et qui se refusait à tenir sa promesse, ou de jeunes femmes devenues prématurément veuves, c'est la même doctrine qu'il expose : refus des secondes noces, fidélité à la continence (15). Et s'il ne manque non plus aucune occasion de flageller l'abus des agapètes, si même il écrit sur ce sujet une épître entière, où les procédés de la rhétorique faisaient déjà de son temps soupçonner qu'il s'agissait d'une déclamation d'école plutôt que d'une lettre adressée à de véritables correspondants (16), c'est encore pour faire respecter cet idéal qui apparaissait alors comme l'essentiel de la vie parfaite, prise comme état, et le défendre aussi bien contre les attaques directes que contre les sournoises déformations.

D'ailleurs il ne faut pas prendre le change : dans ces lettres et les passages de ses œuvres consacrés à cet idéal, abondent les traits de satire, les descriptions comiques, les allusions malignes, les souvenirs littéraires empruntés au théâtre ou aux moralistes profanes. L'écrivain

(15) Lettre 122 à Rusticus ; 54 à Furia ; 79 à Salvina ; 123 à Ageruchia. Celle-ci reprend d'un autre biais la question traitée dans les deux précédentes, auxquelles elle renvoie, et complète l'enseignement.

(16) On appelait *agapètes* ou *contubernales* les vierges qui prenaient chez elles un clerc où un moine avec qui elles vivaient fraternellement. L'inverse avait également lieu. L'abus était invétéré et ne disparut qu'avec la généralisation des monastères d'hommes et de femmes. Voir la lettre 117, *ad matrem et filiam in Gallia commorantes*. — C'est saint Jérôme lui-même qui signale cette opinion (*Contra Vigilantium*, 3, Migne 23, c. 341) et en des termes tels que l'on ne serait pas éloigné de croire qu'elle a quelque fondement; il s'y donne lui-même comme « quasi ad scholasticam materiam me exercens ». Sur les agapètes, voir notamment la lettre 22 à Eustochium n. 14, qui est comme le germe de la lettre 117.

ne leur laisse rien à envier pour le signalement des travers féminins ou des inconvénients et des embarras de la vie conjugale. Il est même parfois d'une crudité ou d'une indécence d'expression choquante (17). On ne lui a pas ménagé à ce sujet les épithètes désobligeantes et je ne songe nullement à nier que notre goût aussi bien que notre délicatesse sont trop souvent froissés. Sans ignorer autant qu'on l'a dit le dévouement maternel (18), il insiste plus volontiers sur les désagréments qu'apporte la maternité et sa lecture n'est pas précisément à recommander aux apôtres de la famille nombreuse (19).

Mais quelle que soit l'étendue de ces développements, ce sont là les aspects secondaires de la question. Sous le satirique, il faut reconnaître le chrétien convaincu des grandes vérités et que deux principes surtout poussent à prêcher ainsi à temps et à contre-temps la continence : les réalités surnaturelles de la vie future et l'amour du Christ. Nul n'a rappelé avec plus d'éloquence la doctrine de saint Paul sur le caractère éphémère de cette vie et l'imminence des réalités éternelles. Si longue que soit la vie présente, elle n'est rien auprès de l'éternité : à quoi bon s'attacher à ce qui passe et lui sacrifier même une parcelle du bonheur éternel. Les saints, là-haut, montrent la voie, les vierges et les continents de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec Marie, la Vierge Mère à leur tête (20) ! Com-

(17) Voir *Adv. Iovin.* I. n. 36-fin ; la lettre 22 passim ; les lettres 54, 123, etc.

(18) On en a tiré argument contre lui et conclu qu'il n'aimait pas sa mère. Mais on n'a pas suffisamment remarqué certains textes par exemple de la lettre 117, n. 2, sur l'amour filial de Jésus ; n. 3 ; surtout n. 4 : illa te diu portavit, diu aluit et difficiliores infantiae mores blanda pietate sustinuit. (Suivent des détails réalistes que l'on peut deviner)... Ut Christum amares, docuit. Non tibi displiceat eius conversatio quae te sponso tuo virginem consecravit.

(19) Cf. *Adv. Helvid.* n. 20-21 ; Ep. 22 ; 2, 15, 22 ; 54. 4.

(20) Le souvenir de Marie est souvent rappelé : Ep. 22. 18. 19, 21, 38, 41 ; 39. 6 ; 48. 21 ; 52. 4 ; 75. 1 ; 107. 7 ; 108. 10, 14 ; 147. 4.

ment ne pas comprendre cette leçon, aujourd'hui surtout que les barbares envahissent et dévastent de toutes parts l'empire romain? Qui peut songer encore à se divertir dans ces calamités inouïes qui menacent de faire disparaître Rome elle-même (21). L'autre motif, d'ailleurs intimement uni au précédent, caractérise d'une manière plus personnelle encore l'attitude de saint Jérôme. Dès son entrée dans la carrière de la vie parfaite, il a voué au Christ, à Jésus, une dévotion exclusive : c'est à Lui qu'il pense quand il sacrifie le monde, Lui qu'il a sous les yeux pour le soutenir dans les moments difficiles, Lui dont il rappelle les exemples et le dévouement pour encourager les âmes à se montrer généreuses. On ne trouvera pas beaucoup avant lui et autour de lui, depuis saint Ignace d'Antioche, d'échos semblables d'une dévotion aussi intime et personnelle pour le Sauveur, ni qui ressemble de si près à celle du Moyen Age et des temps modernes. Ils évoquent l'intimité de la vie à deux avec Jésus, le dévouement passionné et absolu qui met en commun les joies et les peines et habitue à considérer le Sauveur comme le chef et l'ami. Sa pensée est toujours présente, son amour exalte tous les sacrifices (22). Sans oublier la perspective des récompenses éternelles avec les satisfactions qu'elles comportent, saint Jérôme s'élève ainsi jusqu'aux régions de l'amour désintéressé et ici encore est un écho fidèle de celui qui proclamait que rien ne pouvait le séparer de la charité du Christ.

(21) Ep. 3. 5; 14. 3, 10, 11; 22. 15, 19, 35, 39-41 (magnifique passage); 23. 3 (sur Lea); 39. 6 (sur Blesilla); 48. 21; 52. 6; 60. 7 (Népotien); 75. 1, 8. 2 (Lucinius); 76. 3; 108 (Paula) 21, 27, 31; 118. 6; 125. 1; 130. 19. — Rapprocher spécialement *Adv. Helv.* 21 (Migne 23, 205) de la lettre 123. 16-18, morceau très éloquent sur les invasions et leurs ravages; voir également ep. 60. 15-17; 128, 4.

(22) Ep. 3. 4, 5; 14. 3, 6, 10; 22. 16, 17, 21, 24, 25, 36, 39-40 : l'une des pages les plus émouvantes écrites par saint Jérôme; 24. 4 (Asella); 38. 2 (Blesilla); 39. 1 (id.), 4 (Mélanie l'ancienne), 6 (Blesilla); 46. 12; 48. 21: 52. 10, 11; 53. 10; 54. 3, 4, 12; 58. 7; 60. 3, 19 (Népotien); 66. 6, 8, 10 (Pammachius); 79. 9; 107. 5; 108. 10, 21, 23 (Paula); 127. 2 (Marcella); 130. 6, 7, 8, 19, 20.

Cette vie de continence, ce renoncement absolu au mariage, soit tout d'abord, soit après une première expérience arrêtée par le veuvage, constituait alors, il importe de le rappeler, l'essence de l'état de perfection, que nous avons appelé depuis la vie religieuse. L'on commençait à peine à à établir sur des bases plus larges l'état monastique, et bien des années devaient se passer avant que celui-ci fût uniformément constitué par la pratique en commun des trois vœux essentiels de religion. L'Orient y tendait depuis plus longtemps et présentait une floraison luxuriante de monastères ou de solitudes peuplées par les moines. En Occident, cet état de choses était l'exception : nul ne contribua plus que saint Jérôme à hâter le moment de la transformation définitive, à prêcher, avec le renoncement au monde, la fuite au désert ou de préférence l'entrée dans un monastère. Ce sont là, en effet, les trois aspects du problème sur lequel il faut maintenant s'arrêter.

Certes avant saint Jérôme et de son temps, il y avait abondance de moines et de vierges consacrées à Dieu, sinon dans la haute aristocratie (23), où c'est de son temps seulement que le mouvement prend de l'ampleur, du moins parmi les chrétiens de condition moyenne et les affranchis. Mais ces mots ne représentaient pas tout à fait alors ce que nous pourrions croire. La seule obligation essentielle con-

(23) S. Jérôme fait un mérite particulier à Marcella d'avoir bravé la première l'impopularité à ce sujet et ouvert la voie, depuis très fréquentée (Ep. 127. 5). Il est difficile de fixer le moment auquel remonte cette vocation. Marcella est morte peu après la prise de Rome par Alaric (410). A supposer qu'elle eut alors près de 80 ans, elle serait née vers 430 et ce serait avant son mariage qu'elle aurait entendu S. Athanase raconter les merveilles opérées au désert par S. Antoine (*ibid.*). Comme Jérôme parle lui-même de récits recueillis plus tard aussi de la bouche de Pierre d'Alexandrie (après 372), du vivant de S. Antoine (mort vers 357), il faut admettre, de toute manière, une confusion chronologique. On doit en conclure cependant que la profession religieuse de Marcella serait antérieure à celle de Mélanie l'ancienne. Celle-ci était déjà en Egypte en 373. Il n'est pas inutile de rappeler que la sœur de S. Ambroise, Marcelline, reçut le voile des mains du pape Libère (367).

sistait dans le renoncement au mariage : c'était de quoi l'on faisait profession et c'est ce que le mot de moine indiqnait très bien (μοναχός = seul) (24). Pour le reste la plus grande liberté était laissée, bien qu'en pratique cette profession de célibat religieux entraînât plus de réserve dans l'utilisation du confort mondain et plus de piété dans les manifestations extérieures du culte. Facilement aussi cela comportait une certaine austérité pour le vivre et le vêtement (25). Mais tout cela dépendait en somme de la bonne volonté individuelle et laissait une grande latitude.

De même, pour la pratique du conseil évangélique :

(24) Jérôme rappelle volontiers cette étymologie et en tire les conséquences, surtout pour l'abandon du monde. Ep. 14. 6 : Interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum. Quid facis in turba qui solus es ? — Ep. 58, 4. L'expression « renoncer au siècle » lui est familière. Sur l'idée même, voir ep. 22. 21 ; 24, 3 (Asella) ; 38. 3 (Blesilla) ; 53. 10 ; 66. 6 ; 71. 3-4 ; 118. 5 ; 125. 7, 20 ; 130. 7 ; sur l'obligation que comporte le *propositum*, une fois réalisé, lire le discours *de persecutione christianorum* (*Anecdota Maredsolana*, III, p. III, p. 402-405.

(25) Lire, par exemple, ce que saint Jérôme dit de Pammachius, à la fois moine et sénateur (Ep. 66, 6) : « Quis enim hoc crederet ut consulum pronepos... inter purpuras Senatorum furva tunica pullatus incederet et non erubesceret oculos sodalium, ut deridentes se ipse derideret ? » Une tunique sombre et grossière est habituellement signalée comme caractéristique de ceux qui ont renoncé au monde, par opposition aux vêtements de couleur et en soie. Mais les descriptions satiriques données ailleurs montrent bien que la règle comportait des exceptions ; noter en plus ep. 128, 2 : « φιλόκοσμος genus femineum est ; multasque etiam insignis pudicitiae quamvis nulli virorum, tamen sibi scimus libenter ornari. » S. Jérôme voulait qu'on évitât tout excès dans les deux sens, même en adoptant une tenue plus humble : Ep. 22. 27 ; 24, 4-8 (Asella) : 38. 4 (Blesilla) ; 39. 1 (id.) ; 52. 9 ; 54. 6,7 ; 58. 7 ; 60. 10 ; 77. 2 ; 107. 5 ; 125. 7. Il dit d'Asella (ep. 24, 5) : « Neglecta mundities et inculta veste cultus ipse sine cultu » ; à l'âge de 12 ans, quand en dépit de son entourage elle veut faire profession ouverte de vie parfaite, elle vend son collier d'or, « et tunicam fusciorem quam a matre impetrare non poterat, induta, pio negotiationis auspicio, se repente Domino consecravit, ut intelligeret universa cognatio, non posse aliud ei extorqueri quae iam saeculum damnasset in vestibus ». A Népotien (à la fois clerc et moine, il est vrai) Jérôme écrit (ep. 52, 9.) : « Vestes pullas aeque devita ut candidas. Ornatus ut sordes pari modo fugiendae sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. » Déjà ep. 39, 1, il écrivait : « Humilitas vestium non, ut in plerisque solet, tumentes animos arguebat ».

Vende quod habes et da pauperibus. La plus grande variété régnait dans la manière d'interpréter cette parole et l'on trouvait facilement dans l'ensemble du Nouveau Testament de quoi justifier ces interprétations diverses. Les uns vendaient effectivement tout ce qu'ils possédaient et se réduisaient à vivre d'aumônes; d'autres distribuaient la plus grande partie de leur fortune, mais se réservaient cependant de quoi subvenir plus ou moins largement à toutes les nécessités de la vie; d'autres enfin conservaient leurs biens, mais tandis que certains se préoccupaient même de les augmenter et de les transmettre à leurs proches, d'autres se considéraient seulement comme les détenteurs de ces biens et les économes de la Providence auprès des pauvres. Ils les utilisaient soit en aumônes directes, soit par la création d'hôpitaux et d'œuvres d'assistance, soit pour l'entretien du culte et l'embellissement des églises. Il y avait en tout cela matière à l'exercice des plus belles vertus individuelles, mais aussi, comme pour la pratique de la chasteté, à bien des abus. L'on s'explique qu'avec le temps l'Église soit intervenue, tardivement d'ailleurs et avec précaution, pour régulariser en réglementant et supprimer les excentricités au risque d'établir une uniformité quelque peu rigide.

Sur ce point encore saint Jérôme eut le mérite de voir très clair et de le dire en toute occasion : son austérité naturelle l'inclinait d'ailleurs, et en cela il avait commencé par donner l'exemple, vers la pratique la plus rigoureuse. Pour lui, avec la continence, la renonciation au monde, par le libre usage de ses biens, constitue une condition essentielle de l'état de moine, bien distinct de celui de clerc. Il ne faut pas biaiser et c'est ce qui a valu à Ananie et Sapphire leur châtiment; il faut nettement prendre parti. Tant que l'on n'a pas fait le sacrifice de ses biens, on n'est pas complètement affranchi du monde et le mieux est de le faire en entier, sans rien se réserver. Toutefois, il admet, pour ceux qui vivent isolément, qu'il y a des tempéraments à apporter et que la pauvreté comporte cependant la possession de ce qui

est nécessaire à l'existence. Ce qu'elle interdit c'est de thésauriser en vue de l'avenir (26). Le travail quotidien doit être l'auxiliaire de la pauvreté et contribuer à parfaire le nécessaire. Pour la distribution de ces biens, Jérôme recommande d'éviter de donner aux parents — ce ne sont pas les pauvres de l'Evangile — et, chose plus notable, il n'aime guère que l'on donne directement pour l'entretien des églises, pour la somptuosité du culte. Ces colonnes magnifiques, ces tapisseries ou plus simplement encore ces luxueux manuscrits de la Bible, étincelants de dorures et de pierreries, le choquent plus qu'ils ne lui plaisent (27). Il vaut mieux, à son avis, et il prend bien soin de noter que c'est là pure préférence personnelle, donner aux vrais pauvres, aux indigents. Encore y faut-il du discernement. Il rappelle le texte sur l'intelligence qu'il faut avoir du pauvre. Mais s'il ne faut pas s'en laisser conter, il ne faut pas non plus y apporter un esprit sordide. Jérôme stigmatise dans une de ses lettres cette matrone romaine qu'il avait vue de ses yeux, au cours d'une distribution, à la basilique de Saint-Pierre, ensanglanter d'un rude coup de poing la figure d'une vieille pauvresse qui avait

(26) Sur l'abandon des biens et la pauvreté effective, voir surtout ep. 52. 10 ; 77. 9 ; 120. 1. Y ajouter ep. 14. 6 ; 22. 31, 32; 52. 5 ; 58. 2; 60. 10, 11 ; 66. 7-8 ; 71. 3-4 ; 79. 1, 3-4 ; 108. 3, 6, 19, 30, 33 ; 118, 3 ; 123. 15 ; 125. 10, 20 ; 127. 13, 14 ; 130. 7, 14 ; 145, 1. Il faut avouer qu'il règne en la matière une certaine difficulté. Les textes semblent parfois parler d'un abandon absolu et certains détails donnés ensuite montrent qu il était relatif. J'ai essayé de résumer ce qui m'a paru l'interprétation la plus vraisemblable.

(27) Ep. 22. 32 ; 52; 10 ; 58. 7 ; 107. 12 ; 108. 16 : 130. 14 : Alii aedificent ecclesias, vestiant parietes marmorum crustis, columnarum moles advehant, earumque deaurent capita pretiosum ornatum non sentientia, ebore argentoque valvas et gemmis aurata distinguant altaria. Non reprehendo, non abnuo. Unusquisque in sensu suo abundet. Meliusque est hoc facere quam repositis opibus incubare. Sed tibi aliud propositum est : Christum vestire in pauperibus, visitare in languentibus, pascere in esurientibus, suscipere in his qui tecto indigent et maxime in domesticis fidei, virginum alere monasteria, servorum Dei et pauperum spiritu habere curam qui diebus et noctibus serviunt Domino tuo.

le tort de se présenter pour la seconde fois devant elle (28). Il ajoute, dans ses conseils sur la distribution des biens, un détail à relever : entre les pauvres, il veut, avec saint Paul, que la première place soit donnée aux chrétiens, aux « domestiques de la foi », qui sont notre premier prochain : sans négliger les autres, la charité demande que l'on réserve aux premiers le meilleur des dons (29). Mais s'il faut se dépouiller de ses propres biens, à plus forte raison doit-on éviter d'en quémander d'autres ou, sous divers prétextes, de se refaire une fortune, d'accepter même d'être les intermédiaires de la charité d'autrui (30). On sent que l'argent lui brûle les mains et que ce vil métal doit être, autant que possible, inconnu et méprisé des serviteurs de Dieu. En somme, il admet la pauvreté spirituelle absolue et tempère la pratique de la pauvreté réelle par les ménagements qu'imposent soit les nécessités de la vie soit les exigences des situations sociales.

La rupture ainsi consommée avec le siècle, une question peut se poser : faut-il vivre dans le monde, en moine, tout en n'étant point du monde, ou vaut-il mieux se retirer en quelque solitude ou quelque monastère? (31) De son temps, en Occident, la première solution était de beaucoup la plus suivie. Jérôme a fortement contribué à faire prévaloir la seconde et, dans la seconde, à faire choisir la vie cénobitique plutôt que celle des ermites. C'était en connaissance

(28) Ep. 22. 32.

(29) Ep. 38., 4; 52. 6, 9, 10, 16; 54. 6, 12, 14; 58. 6, 7; 60. 10; 66. 4-5, 11-12; 75. 4; 77. 2, 6, 10; 79. 2-4; 108. 2, 5, 15, 16; 125. 20; 127, 4; 130. 14. Il blâme souvent l'avarice, voir notamment ep. 22. 31-33.

(30) C'est ce qu'il recommande en particulier à Népotien (ep. 52, 16) et à Paulin de Nole (ep. 58, 7).

(31) La question est discutée ex professo ep. 107. 13; 125. 9, 15-16; 130. 17, et tranchée en faveur du cénobitisme. Sur le même sujet, l'homélie *de oboedientia* (Anecd. Mared., III, p. II, p. 398-401). Mais souvent la solitude est recommandée en tant que signifiant seulement la séparation réelle d'avec le monde, cf. ep. 58. 4, 5; 125. 7, 8 et les passages cités déjà à propos du mot *monachus* et du *propositum* qu'il signifie.

de cause : ses préférences étaient fortement motivées à la fois par son expérience personnelle et par celle qui se réalisait depuis plus d'un demi-siècle simultanément en Egypte (32), en Palestine, en Syrie et en Asie-Mineure. Tour à tour Jérôme avait vécu trois ou quatre ans en solitaire à Chalcis dans le désert de Syrie, en moine mêlé au monde à Rome de 382 à 386, en cénobite à Bethléem pendant près de trente-cinq années. La vie de moine au milieu du monde, il la tolère comme un pis aller, du moins pour les hommes; car pour les femmes, il l'envisage comme normale, les monastères n'étant sans doute pas assez nombreux ni les dangers pour elles aussi considérables. Tout en donnant des conseils utiles pour s'y sanctifier, il ne cache point que la vraie perfection demande davantage si on le peut : il faut fuir les exemples pernicieux, les compagnies mondaines, les visites et les tracas qui, sans cesse, viennent interrompre les communications directes avec Dieu, se dégager de ces relations dont la perte de temps est le moindre inconvénient. Elles font rentrer le monde dans un cœur qui ne lui appartient plus; la détraction, le mensonge, les rivalités mesquines, les préoccupations de vanité y contrecarrent à chaque instant l'œuvre de la grâce (33).

Mais que choisir? Au début de son séjour à Chalcis, saint Jérôme était tout enthousiasme pour la vie érémitique : une lettre célèbre exalte avec une fougue juvénile les bienfaits du désert (34) où, plus d'une fois, après les rudes luttes contre les souvenirs voluptueux qu'il avait emportés de Rome, les extases du troisième ciel venaient le récompenser de ses jours et de ses nuits passés à prier, à gémir,

(32) Saint Jérôme a exposé dans la lettre 22, à Eustochium, l'organisation monastique de l'Egypte, n. 34-36.

(33) Vue d'ensemble, ep. 43 à Marcella ; cf. pour les conversations et les visites mondaines ep. 22. 16, 24, 29 ; 58. 6, 130. 18 ; contre la détraction, ep. 22. 37 ; 52. 14 ; 125. 18-19 ; 127. 3.

(34) Ep. 14 à Heliodore, surtout n. 10. Jérôme raconte que Fabiola convertie la savait par cœur (Ep. 77. 9).

à se frapper la poitrine et à jeûner (35). Plus tard, quand l'expérience de la vie l'eût mûri et eût fait tomber plus d'une illusion, il relisait avec moins d'enthousiasme ce premier écrit où il reconnaissait un brillant morceau de rhétorique (36). En plein accord avec les pères de l'ascétisme monastique oriental, il concluait maintenant que la solitude n'est propre qu'à un petit nombre et suppose une perfection déjà consommée. Elle est un danger pour les têtes faibles (37) : le moindre mal auquel elle les expose c'est la folie et les excentricités qui en sont la suite. Elle est l'occasion de tentations subtiles, de vanité, de présomption, d'un individualisme effréné qui a plus d'une fois abouti aux pires désordres. Le plus sûr est de commencer par la vie cénobitique, de se soumettre à une règle et à un supérieur, de plier ses caprices à un ensemble d'observances qui, en formant la volonté par l'obéissance, la garderont en même temps contre les déviations. La solitude ce peut trop souvent être l'oisiveté, avec les rêves dangereux qu'elle suscite et les tentations qu'elle entraîne; la vie en commun c'est la prière et le travail réglés, l'imagination endiguée, la porte fermée à de multiples occasions. Jérôme n'a aucune tendresse pour les moines gyrovagues et ces *remoboth* qu'il a connus en Egypte (38), s'associant par groupe de deux ou trois pour mieux vivre selon leurs caprices et trop souvent malédifiant par leurs querelles intestines ou leur inconstance. Le monastère où l'on prie, où l'on travaille, où l'on pratique la charité mutuelle, c'est pour le commun des moines de beaucoup ce qu'il y a de meilleur.

(35) Ep. 22. 7.

(36) Ep. 52. 1 ; : « In illo opere pro aetate tunc lusimus et calentibus adhuc rhetorum studiis atque doctrinis quaedam scholastico flore depinximus ». Il recommande cependant à Népotien de l'associer à son nouvel opuscule : « Libellum hunc libello illius copulato ut cum ille te monachum erudierit, hic clericum doceat esse perfectum » (ibid. 4).

(37) Voir les textes cités plus haut, note 31, notamment la lettre 125, 16, sur les moines devenus fous et le *tractatus de oboedientia* (ANECD. MAREDS. III, p. II, 398-401.

(38) Ep. 22. 34.

Si Jérôme n'a point laissé de règle monastique à proprement parler, il n'est pas difficile de dégager de ses œuvres ce qui en est l'esprit, l'ensemble des indications pratiques qui doivent aider à tirer de cet état tous les services qu'il doit rendre au véritable serviteur de Dieu.

Ici l'on pourrait élargir quelque peu l'objet de ces recherches et voir comment Jérôme a été amené à se préoccuper, soit de la préparation à la vie monastique, soit de cette vie elle-même, quelle qu'en soit la forme. Mais, comme plusieurs des conseils qu'il donne se retrouvent à propos de ces deux étapes, je n'insisterai guère sur la première qui relève plus encore de la pédagogie chrétienne que de l'ascétisme. C'est à l'occasion de deux enfants (39) que Jérôme a été amené à préciser sa pensée. Chose curieuse, bien qu'entre les deux lettres où il l'expose il n'y ait qu'un petit intervalle d'années, on surprend dans la seconde un changement partiel de direction, un libéralisme relatif qui est assez caractéristique et qui ne laisse pas d'étonner. La première lettre est écrite à Laeta, femme de Toxotius, bru de Paula et belle-sœur d'Eustochium. Ayant voué sa fille à Dieu avant de la mettre au monde, pour obtenir d'être désormais heureuse dans ses couches, Laeta écrivit quelque temps après à saint Jérôme pour lui demander un programme d'éducation. Jérôme recueillit dans ses souvenirs la fleur des conseils pédagogiques de Quintilien, les disposa à sa guise, les transfigura, les perfectionna en les mêlant aux indications scripturaires et composa ainsi un petit traité qui est une des plus ravissantes choses qu'il ait écrites et des plus utiles encore à relire. L'austérité de la pensée s'y dissimule agréablement sous la grâce du style et le charme des menus détails auxquels le bon vieillard s'abaisse pour se faire enfant avec les enfants (40). Plus condescendante

(39) Ep. 107 à Laeta sur l'éducation de la jeune Paula ; ep. 128 à Gaudentius sur celle de Pacatula.

(40) Voir la fin, en particulier 107. 13. Si on envoie la petite Paula à Bethléem, dit-il, « et magistrum me et nutricium spondebo. Gestabo

encore est par endroits la seconde lettre à Gaudentius au sujet de la petite Pacatula, également vouée, semble-t-il, dès sa naissance à la vie religieuse. Saint Jérôme donne au fond les mêmes conseils, mais avec plus de largeur d'esprit (41). Il semble avoir mieux compris qu'il ne faut pas, dès l'enfance, surcharger d'observances et de tâches ennuyeuses la vie de la future épouse du Christ. N'ayant pas en vue, comme pour la petite Paula, le séjour au monastère de Bethléem près de la tante Eustochium et de la grand'-mère Paula, il se sent peut-être plus à l'aise pour insister sur la différence entre l'essentiel et l'accessoire. Il n'est pas de ceux qui exigent une mine renfrognée et des manières rebutantes. L'expérience lui a appris — il le dit — qu'une vraie piété est compatible avec une certaine élégance dans la mise et que plus d'une vierge chrétienne très sérieuse aime à n'être pas mal habillée. Après tout, ajoute-t-on, à condition de rester dans les limites convenables, il n'est peut-être pas mauvais que l'enfant apprenne par une certaine expérience personnelle à se dégoûter des fausses joies du monde, qu'elle s'amuse honnêtement, qu'elle apprenne à se sevrer elle-même des futilités, quand elle aura connu les véritables consolations du Christ (42). D'ailleurs le pro-

humeris, balbutientia senex verba formabo, multo gloriosior mundi philosopho, qui non regem Macedonum Babylonio periturum veneno, sed ancillam et sponsam Christi erudiam regnis caelestibus offerendam ». La charge devint plus lourde qu'il ne pensait, car après la mort d'Eustochium, Jérôme écrivait au pape Boniface en 419 : « Infans Paula, quae in tuis nutrita est manibus... nostris est imposita cervicibus, quod onus utrum ferre valeamus Domini est scire quem futura non fallunt » et vers le même temps à saint Augustin (ep. 148) : « Neptis vestra Paula miserabiliter deprecatur ut memores eius sitis ». Mélanie la jeune et Pinien son mari étaient alors près d'eux.

(41) Il y a toutefois un long *excursus* contre les agapètes, assez mal placé.

(42) Ep. 128. 2-3. Ces idées sont présentées comme émises par d'autres, et il ne les rejette pas. La lettre se termine par un triste retour sur la situation présente si désolée : c'est après la prise de Rome par Alaric : « Proh nefas, orbis terrarum ruit, in nobis peccata non ruunt. Urbs inclita et Romani imperii caput uno hausta est incendio... et tamen studemus avaritiae » et l'invective se poursuit attristée.

gramme reste quand même fort sérieux et comporte, en fait de prière, d'étude et de travail, adaptés à l'âge et à la situation, de quoi pleinement rassurer sur les résultats de cette éducation. Ce sont les mêmes conseils et d'autres que nous retrouvons dans les lettres adressées aux grandes personnes qui s'adonnent effectivement aux observances de la vie parfaite.

Saint Jérôme n'a nulle part exposé d'une manière suivie et logique la manière dont il comprend la pratique de cette vie mais il est possible de ramener à quelques idées d'ensemble les remarques qu'il disperse dans son développement et les principes qu'il expose (43). On peut ainsi étudier successivement ce qu'il dit des obstacles à vaincre et des moyens à employer.

L'un des dangers qu'il signale le plus souvent au sujet de la chasteté, c'est l'intempérance et la gourmandise. Sous sa plume, sur l'utilité du jeûne (44) et la nécessité de la mortification dans l'usage des aliments et des boissons, on ne retrouve pas seulement les développements d'ordre général devenus classiques. A la suite de plusieurs anciens maîtres de la vie spirituelle, de Basile d'Ancyre (45) en parti-

(43) On consultera avant tout les deux opuscules parallèles, écrits à trente ans de distance : la lettre 22 à Eustochium et la 130e à Démétriade ; il faut en rapprocher, d'une part, les lettres 52 à Népotien et 125 à Rusticus et, d'autre part, les traités à Furia (lettre 54), à Salvina (79), à Ageruchia (123) contre les secondes noces et sur la manière de sanctifier le veuvage consacré à Dieu. J'omets d'autres lettres qui seront citées à leur place, avec les éloges biographiques, où les principes sont montrés dans leur application. Je n'ai pas utilisé dans ce travail la lettre à Presidius, placée à tort parmi les *spuria* (Migne, t. 30, 82 ; édition critique par Dom Morin dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne,* 1912).

(44) Ep. 22. 17, 37 ; 24. 3-4 (Asella) ; 44 ; 52. 12 ; 54. 6, 10, 13 ; 58. 6 ; 60. 10 ; 77. 2 ; 79, 7 ; 107. 10 ; 168. 17, 19 ; 125. 7 ; 130. 10. Voir aussi *Adv. Iovinianum* II, 12-17. On peut en rapprocher l'interdiction des bains ep. 107. 11 ; 108. 15 ; 125. 7 ; 128. 3 ; 130. 19.

(45) Dans le traité *sur la Virginité* publié sous le nom de saint Basile. L'auteur était médecin avant de devenir évêque et a longuement étudié cette question de l'alimentation dans ses rapports avec la chasteté, n. 7 sq. (Migne. P. G. 30, 681 sq.).

culier, il expose toute une théorie sur la distinction à faire entre les diverses espèces d'aliments, cuits ou crus, sur l'emploi des légumes ou de la viande, sur les dangers plus ou moins grands qu'ils offrent, en échauffant l'organisme, de réveiller et de surexciter la sensualité. Volontiers, il se réclame sur ce point de Galien (46). A ce sujet, il revient surtout, comme à satiété, sur la nécessité absolue de proscrire le vin, et d'autant plus qu'on est moins avancé en âge. Il renchérit même sur l'enseignement de saint Paul et ne se décide qu'avec peine à accorder cette boisson aux malades et aux vieillards (47). Toutefois — et c'est un des plus fréquents exemples qu'il donne de cette discrétion dans les observances monastiques qu'il a souvent recommandée (48) — il ne veut pas que l'on tombe dans les excès et que, sous prétexte de rendre la bête inoffensive, on commence par la tuer. Il fait ici une distinction curieuse, mais raisonnée, entre les gens du monde et les personnes consacrées à Dieu. Ceux-là peuvent sans inconvénient exagérer, de temps en temps, les jeûnes et les privations : ils savent compenser le carême par les fêtes et ne risquent pas grand chose à se priver notablement quelques jours. Au contraire, le religieux doit habituellement pratiquer un certain nombre de privations et d'observances pénibles, prier, tra-

(46) Ep. 22. 9-11, 17, 35; 24. 3; 54. 5, 9-10 (c'est le passage capital où la thèse est exposée et justifiée par l'autorité de Galien); 58. 6; 60. 10; 79. 7; 107. 8, 10; 125. 7. Voir *Adv. Iovinianum* II, surtout 8-17.

(47) Ep. 22. 8, 13, 29, 35; 52. 11; 54. 9-10; 79. 7; 107. 8; 108. 20 (anecdote caractéristique : Paula refuse, malgré même l'intervention de l'évêque saint Epiphane, d'accepter un peu de vin pendant sa maladie. L'évêque conclut : « Tantum profeci ut seni homini paene persuaserit ne vinum bibam ») ; 127. 4 et *Adv. Iovin.* II, n. 10, 15.

(48) Ep. 52. 12; 54. 10; 60. 10; 79. 9; 107. 8; 108. 20; 125. 7, 16; 127. 4; 130. 11, 17. Il y a là des remarques précieuses dictées par l'expérience et qui corrigent ce que d'autres passages pourraient offrir de trop absolu. Cf. ep. 107. 10 : « Displicent mihi in teneris maxime aetatibus longa et immoderata ieiunia in quibus iunguntur hebdomades et oleum in cibo ac poma vetantur. Experimento didici asellum in via, cum lassus fuerit, diverticula quaerere ». Tout le paragraphe est à lire.

vailler, étudier, ce qui réclame des forces intactes. Le jeûne, d'autre part, n'est pas pour lui une exception, mais comme un usage courant. Il lui faut donc ménager sa monture pour qu'elle puisse le porter longtemps : modération dans le boire et le manger oui, mais aussi dans le jeûne, pour ne pas se rendre impropre aux autres observances. Si l'on doit rigoureusement écarter tout ce qui serait un aliment pour la sensualité et une tentation, il faut être prudent pour les privations que ne justifie plus cette nécessité. L'expérience a montré à l'avisé directeur comment la bête se venge et que parfois les pires désordres succèdent aux privations indiscrètes.

On peut rapprocher de ce premier obstacle à écarter, un second sur lequel il insiste beaucoup aussi et qui concerne le moine vivant dans le siècle : les compagnies mondaines et dissolues (49). Pour bien saisir l'insistance de Jérôme sur ce point, il faut se rappeler la promiscuité étrange dans laquelle étaient obligés de vivre les chrétiens d'alors et, par suite, les vierges restées dans leur famille. La société était encore toute païenne par les mœurs et les institutions. Les familles comprenaient souvent des membres les uns seulement catéchumènes, les autres païens, et parfois obstinés. L'esclavage y florissait avec toutes ses tares et les effroyables abus moraux auxquels il donnait occasion. Aussi Jérôme écrivant à Eustochium qui n'avait guère alors qu'une quinzaine d'années, n'hésite pas à parler clair et à entrer dans des détails qui, aujourd'hui, paraissent extrêmement choquants. La pudeur chrétienne réclame plus de réserve : il faut bien en convenir, sur ce point, Jérôme a trop suivi son penchant à la satire, bien qu'après tout les Pères de son temps aient, quoique à un degré moindre, employé des expressions semblables, que la disparition des

(49) Ep. 22. 17, 29 ; 54. 5-6, 13 ; 79. 8, 9 ; 107. 4, 9, 11 ; 123. 15 ; 125. 7 ; 127. 3 ; 128. 3 ; 130. 13, 18-19. Sur les veuves mondaines ep. 38. 3 ; 45. 4-5 ; 127. 3.

infamies ouvertement tolérées par le paganisme nous a rendues insupportables. Il y avait donc, dans ce mélange des maîtres et des esclaves, des païens et des chrétiens, dans les spectacles quotidiens et les rencontres que l'on était exposé à faire, à travers les rues et les lieux publics, aussi bien qu'à la table familiale, où mimes et danseuses venaient parfois impudiquement évoluer, un véritable écueil.

Saint Jérôme signale ici un double danger. Tout d'abord celui des suivantes, esclaves ou affranchies, spécialement chargées de l'éducation et de la personne des jeunes vierges restées dans leur famille. Par leurs exemples et leurs paroles, elles pouvaient exercer l'influence la plus pernicieuse, en détournant de l'austérité chrétienne et en se prêtant par mille complaisances ou encouragements à développer le goût de la mondanité ou pire encore. Il y avait aussi les eunuques et ces jeunes esclaves élégants, bien pommadés, efféminés, dont aimaient à s'entourer les matrones romaines et qui faisaient partie du luxe d'une grande maison. Jérôme veut que l'on écarte tous ces parasites ou ces serviteurs douteux pour s'entourer de personnes sérieuses, veuves âgées ou vierges sages dont la vue et la conversation entretiendront la ferveur sans risquer d'entraîner au scandale. Il a bien soin d'ailleurs de le noter (50), et cela surtout, à Rome, souleva des clameurs et lui valut une haine inextinguible, la profession de christianisme ne suffit pas à écarter tout danger de ces compagnies, ni même celle de moine ou de clerc. La mondanité a tout envahi et trop souvent des chutes retentissantes viennent souligner, pour les yeux qui se refusent à voir, l'existence de désordres secrets qui s'abritent sous le manteau respectable de la religion.

Inutile de reproduire ici ces tableaux écrits de verve où

(50) Ep. 22. 13, 27, 28, 29; sur les « vierges folles » ep. 107. 7; 128. 3; 130. 19; les clercs mondains, ep. 22. 16, 28; 27. 12; 33 fin; 40. 2; 50. 3; 52. 5-6, 9, 11, 16; 117. 8; 130. 10; la lettre 147 à Sabinianus. Sur les rapports entre l'état de moine et celui de clerc, ep. 14. 8-9; 54. 5; 58. 4-5; 125. 8, 17.

défilent vivement les moines hypocrites ou extravagants, les vierges folles, agapètes ou hôtelières, qui déshonorent leur profession et connaissent trop bien les pratiques des faiseuses d'anges, les clercs musqués, clients assidus des nobles matrones, dont on ne sait, quand ils tendent la main, si c'est pour bénir ou pour recevoir le prix de leurs complaisances et de leurs adulations. Les moins répréhensibles sont ces hommes et ces femmes qui s'imaginent mieux servir Dieu par leurs extravagances et leur malpropreté, qui s'en vont les pieds nus et les cheveux en désordre, vêtus d'un sac aux formes bizarres et que l'on prendrait pour des hiboux géants ou de grotesques chauves-souris (51). Le bon sens naturel aussi bien que le sérieux chrétien de Jérôme se révoltent devant de pareilles excentricités. S'il ne veut aucune hypocrisie, il rejette également la sottise. A supposer même qu'il pousse le tableau quelque peu au noir en généralisant des pratiques exceptionnelles, il nous met du moins à même de comprendre pourquoi l'institution cénobitique répondait à une nécessité de plus en vivement sentie et comment l'existence de nombreuses communautés pouvait seule parer efficacement à ces multiples dangers.

On comprend aussi qu'il juge devoir insister sur la lutte contre une autre tentation : celle de la vaine gloire (52). La vierge chrétienne, le moine, sans aucune fonction officielle, n'en occupaient pas moins à cause de leur vie plus austère, une grande place dans la société chrétienne; ils succédaient aux martyrs dans la vénération du peuple chrétien (53). On les recherchait, on les choyait. Pour ceux qui n'avaient pas la tête très solide, il y avait là facilement de quoi les abuser sur la gloriole de ce monde et les pousser à mani-

(51) Ep. 22. 27-28.

(52) Ep. 22. 27, 29 ; 23. 2 (Lea) ; 38. 4, 5 (Blesilla) ; 52. 12 ; 58. 6 ; 108. 15 ; sur l'humilité et la crainte avec laquelle il faut faire son salut, ep. 22. 2, 3-5, 27 ; 30. 14 ; 47. 1 ; 54. 6 ; 61. 1 ; 66. 13 ; 76. 1 ; 77. 2 ; 79. 7, 10 ; 108. 3, 15.

(53) Jérôme parle déjà du martyre de la vie religieuse, ep. 108, 31.

fester une vanité fort déplacée. Aussi Jérôme veut-il que l'allure comme le costume ne présentent rien d'excentrique et de singulier. S'effacer le plus possible, tel est le programme : viser à disparaître, ne pas se faire remarquer et pour cela rester modestement chez soi dans la cellule réservée que l'on a dû se choisir (54). Les visites aux églises et aux *martyria* doivent se faire comme à la dérobée. Autant que possible il faut s'abstenir de participer aux solennités où la foule accourt. La vierge évitera par là d'attirer les regards et les poursuites de gens qui ne cherchent que l'occasion de faire le mal, et satisfera aussi aux exigences de la modestie et de l'humilité chrétiennes. De même pour les conversations : il faut savoir se taire, il faut surtout fuir comme la peste ces personnes qui ne font que déchirer le prochain, dauber sur le compte de l'un ou de l'autre : c'est avec Jésus qu'il faut s'entretenir et avec ses vrais serviteurs. Ici, Jérôme se montre préoccupé de mettre en garde contre les prétextes qui pourraient favoriser le danger. Même entre personnes pieuses, mais de sexe différent, il faut éviter de se trouver seul à seul (55). Il est toujours possible d'avoir près de soi une personne sûre et de tout repos, une mère ou une femme âgée qui peut assister aux entretiens. L'éclaircissement des difficultés scripturaires n'exige pas que l'on s'enferme à deux dans une chambre et que l'on s'expose ainsi à une intimité qui pourrait dégénérer. Après tout, mieux vaut rester dans l'ignorance que de s'instruire en s'exposant, soi-même et les autres, au danger.

Ces obstacles écartés, Jérôme n'est pas embarrassé pour prescrire au moine les occupations qui doivent être sa vie, la prière, l'étude de l'Écriture, le travail manuel, spécialement pour la vierge chrétienne, voilà de quoi facilement rem-

(54) Sur la vie retirée, ep. 22. 23, 25-6, 27 ; 24. 4 ; 43 ; 44 ; 107. 7-8 ; 127. 4 ; 128. 3 ; 130. 10.

(55) Ep. 22, 29 et 128. 3, pour l'étude scripturaire ; en général 27. 2 ; 52. 5-6 ; 54. 13 ; 79. 8 ; 108. 15, 19 ; 125. 6, 17 ; 127. 3, 7 ; 128. 3 ; 130. 12.

plir toute sa journée et une partie de ses nuits. La prière (56), c'est celle des heures canoniales qui est déjà de tradition et qui distribue le temps quotidien en une série de parties s'ouvrant chacune par la récitation des psaumes et des élévations de l'âme à Dieu. La nuit même on quittera trois fois l'austère lit de repos pour payer à Dieu le tribut de la reconnaissance et lui demander son secours. Les saintes Ecritures ne doivent pour ainsi dire pas quitter les mains du serviteur de Dieu (57). Dès l'enfance, il apprendra par cœur une partie de la Bible ; il commencera par les livres les plus faciles à comprendre, les plus aptes à former le cœur et à affermir dans la voie du renoncement et du service divin. On laissera pour un âge plus mûr des livres comme le *Cantique* qui, lus trop tôt, pourraient donner le change et scandaliser. Le travail (58) domestique ou en vue de dons charitables à faire, achèvera d'occuper la journée et ne laissera ainsi aucune prise à l'oisiveté, source de tentations. Le sommeil en sera plus facile et l'âme vivra en joie dans dans cette communication perpétuelle avec son Sauveur par la prière et l'imitation de ses vertus.

Telles sont les grandes lignes du programme de saint Jérôme, celles qu'il a developpées *ex professo* et à plusieurs reprises. Il faudrait compléter cette esquisse par les détails sporadiques sur les diverses manifestations de la vie spirituelle, les tentations, les vices et les vertus (59). Une des

(56) **Ep.** 22. 17-18, 22, 35, 37; 23. 3 (**Lea**); 24. 4, 5 (**Asella**); 38. 4. (**Blesilla**); 44; 54. 13; 58, 6 ; 60. 10 ; 79. 9 ; 107. 9 ; 108. 19 (**Paula**) ; 125. 11 ; 130. 15.

(57) **Ep.** 22. 17, 35 ; 31, 2-3 ; 39. 1 (**Blesilla**) ; 52, 7; 54, 11 ; 58. 6, 9-11 ; 60. 10 (**Népotien**); 66. 8-9 ; 75. 4 ; 77. 7 ; 79. 9 ; 107. 4, 9, 12 ; 108. 18 (**Paula**) ; 19. 26 ; 125. 7, 11 : 127. 4-7 (**Marcella**) ; 128. 1, 3 ; 130. 7, 15-20.

(58) **Ep.** 17. 2 ; 22. 35 ; 24. 4 (**Asella**) ; 66. 13 (**Paula et Eustochium**) ; 107. 10 ; 108. 19 (**Paula**) ; 125. 11-13 ; 130. 15.

(59) **Sur la mortification**, ep. 17. 2 ; 22. 17, 18 ; 23. 3 (**Lea**) ; 24. 5 (**Asella**) ; 44; 54. 8 ; 58. 6 ; 71. 7 ; 79. 10 ; 108. 15, 17, 19; 125. 7; 130. 4 (**Démétriade**); **la vertu de pénitence**, ep. 122 ; **la confiance**, ep. 22 2 ; **la persévérance**, ep. 22. 1, 4 ; 23 ; 54. 7 ; 71. 2 ; 125. 1 ; 130. 7 ; **la pen-**

principales places pourrait revenir aux développements de la polémique antipélagienne sur l'*apathie*, c'est-à-dire la possibilité de parvenir à un état où l'âme parfaitement maîtresse d'elle-même n'éprouve même plus les premières atteintes des passions. Jérôme a combattu cette erreur, qu'il rattache au stoïcisme avec la dernière énergie. On recueillerait ainsi nombre de pensées utiles, de descriptions bien venues, de remarques ingénieuses ou profondes, d'indications intéressantes. Ce sont des *particulae boni doni* qu'il ne faut pas négliger et qui se grouperaient aisément en une anthologie, mais elles sont accessoires dans une étude d'ensemble sur la pensée de saint Jérôme et n'ont pu avoir sur le développement de la doctrine ascétique dans l'Eglise latine la même influence que les principaux généraux dont il vient d'être question.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

sée de la mort, ep. 53. 10 ; 54. 6 ; 60. 14 ; 127. 6 ; le péril de la chasteté, ep 22. 8, 11-13, 44 ; 52. 15 ; 59. 9 ; 79. 5 ; la nécessité de la lutte immédiate contre les mauvaises pensées, ep 22. 6-7, 17 ; 79. 9-10 ; 125. 11 ; 130. 8-9. Il y aurait à compléter ces indications par les passages analogues tirés des commentaires, surtout ceux du Nouveau Testament et des Psaumes.

NOTES ET DOCUMENTS

UN ASCÈTE IRLANDAIS CONTEMPORAIN

LE PÈRE WILLIAM DOYLE (1)

Né à Dalkey, près de Dublin, le 3 mars 1873, le plus jeune des sept enfants d'un conseiller à la Haute Cour de Justice d'Irlande, entré au noviciat des jésuites de Tullabeg en 1891, ordonné prêtre le 28 juillet 1907, William Doyle fut nommé aumônier militaire du *8th Royal Irish Fusiliers,* le 15 novembre 1915. Après s'être conduit en héros à Loos, au bois de Leuze, à Ginchy, à Wytschaete, il était tué, dans l'exercice de son ministère, sur le champ de bataille de Frezenberg, près d'Ypres, le 16 août 1917.

Après sa mort, on retrouva, en Irlande, un paquet contenant ses papiers intimes, accompagnés d'une instruction portant que ces papiers, en cas de mort, devaient être brûlés sans être ouverts. Le frère du P. Doyle et ses supérieurs jugèrent qu'on pouvait passer outre à cette requête, fondée sur des motifs qui avaient cessé de valoir. Les cahiers furent confiés au Professeur A. O'Rahilly, de l'Université nationale de Dublin, ami personnel du défunt. C'est sur ces notes tout intimes et les souvenirs des témoins de la vie de William Doyle, que le présent livre est fondé. Il a obtenu, dès l'abord, dans le monde anglo-saxon, un succès d'admi-

(1) *Father William Doyle, S. J., 1873-1917.* By Professor Alfred O'RAHILLY [*Le Père W. Doyle*, par Alfred O'RAHILLY, professeur à l'Université nationale d'Irlande], Londres, Longmans, Green, 2e édition, 1920, 9 shillings.

ration et d'étonnement, on pourrait presque dire de scandale. La vie intime de l'aumônier, connue jusqu'alors de ses seuls supérieurs et de ses guides spirituels, se révélait, en effet, dans cet ouvrage sincère, un prodige d'abnégation, d'austérité, de mortification, un véritable défi lancé au monde moderne. C'était, présentée tout à coup, et sans ménagement d'aucune sorte, « la face hideuse de l'Evangile ». Qu'on en juge par ces quelques citations, prises entre vingt autres. Résumé d'une série de 46 résolutions de détail :

En gros : *a*) ne faites jamais ce qui vous plairait; *b*) refusez-vous toute douceur; *c*) refusez-vous tout plaisir; *d*) faites la chose *parce* qu'elle est dure; *e*) en tout, agissez contre [votre propre sensualité]; (2 février 1909).

Dans les tranchées du Mont Kemmel, en Flandre :

Jésus m'a longtemps pressé de lui donner une nuit entière de prière et de réparation. [En conséquence], la nuit dernière j'ai prié dans ma tranchée du Kemmel de 9 heures du soir à 5 heures du matin (8 heures), la plupart du temps à genoux. Je m'y étais engagé auparavant par un vœu, pour ne pas me laisser aller. Bien qu'ayant eu seulement deux heures de sommeil, je ne suis pas trop fatigué ou trop las aujourd'hui. Jésus veut davantage de ces nuits de prière, d'adoration et de réparation ; (25 octobre 1915).

En pleine campagne, près de Loos, et dans un train de fatigue accablant, sous le feu de l'ennemi :

Discipline le matin. Pas lu de journal. Levé la nuit. Achevé [la récitation de mon office, très fatigué et malade. Dormi par terre. Une heure de] visite au Saint-Sacrement. Cilice. Pas de feu. Fait l'heure sainte. Pas pris de sucre. Mortifié mes yeux plusieurs fois. Porté la ceinture de fer ; (avril 1915).

La nuit dernière, je me levai à minuit, liai mes bras en forme de croix et restai dans la chapelle jusqu'à 3 heures du matin. J'étais fortement tenté de ne pas le faire, le démon me suggérant que, puisque j'étais enrhumé, c'était une folie, etc. ; (27 septembre 1915).

Au cours d'une retraite donnée à Delgany, en 1911, le P. W. Doyle rencontre dans un champ à l'écart, « une forêt de vieilles orties ». Il était nuit.

Je me dévêtis, et marchai de long en large jusqu'à ce que mon corps entier ne fut plus qu'une ampoule, cuisante et envenimée. Les mots ne peuvent décrire la douce mais horrible agonie qui s'ensuivit jusqu'à une heure tardive du jour suivant. Je ne pus fermer les yeux un moment, car à mesure que le poison travaillait mon sang, la fièvre montait et la peine croissait. Alors commença ce que je puis appeler seulement une flagellation, de la tête aux pieds, avec des aiguilles de feu : elle commençait aux pieds et montait jusqu'au visage, et redescendait si régulièrement que j'aurais pu croire qu'une main invisible était à l'œuvre. Plus d'une foi je m'agenouillai et je Lui offris ma vie, car je sentais que je ne pouvais plus vivre, et alors dans ma faiblesse je Le suppliais d'avoir pitié de moi, et cependant l'instant d'après Il me donnait la force de murmurer : « Encore plus, cher Seigneur, mille fois plus pour vôtre cher amour! »

Ces passages sont ramassés au hasard : disciplines sanglantes, longues prières nocturnes dans le froid, les bras en croix, parfois — comme saint Patrick autrefois, et saint Ignace en une occasion de sa vie au moins, — dans l'eau glacée; lutte jamais terminée contre l'appétit, marches pieds-nus sur des ajoncs ou dans des épines, enfin mortification constante, implacable et défendue par un vœu de « crucifixion », tel fut le programme et la pratique du P. W. Doyle. On conçoit que la terre classique du confort se soit émue au récit de ces faits, qu'on aurait pu croire relégués dans les anciennes hagiographies. Il fallut que, dans la seconde édition, le Professeur O'Rahilly ajoutât un chapitre d'explication apologétique au commentaire perpétuel, déjà excellent, dans lequel il avait enchassé le récit des réparations de son héros.

La meilleure apologie est la vie même du P. Doyle. Ce terrible pénitent, qu'on serait tenté de se représenter comme une sorte de maniaque de la souffrance volontaire, absorbé dans une lutte épuisante et stérile, fut un homme excellent, discret, joyeux, plaisant, ami du rire et des enfants, accessible aux plus humbles, charitable jusqu'à l'héroïsme. Ses élèves, ses pénitents, ses soldats raffolent de lui. Il est le « dear Willie », le boute-en-train des petites fêtes intimes traditionnelles dans son Ordre; il organise supérieurement les sports scolaires; il monte et exerce des saynètes, voire des opérettes; au front, il fait l'admiration de tous,

catholiques, protestants et même Orangistes. Il n'est pas seulement, au témoignage de son chef, le général Hickie, demandant pour lui la *Victoria Cross* (la plus haute distinction militaire britannique) : « un des meilleurs prêtres que j'aie jamais rencontrés, et un des hommes les plus braves qui aient combattu ou servi ici » (en Flandre); il est encore le père des soldats, Anglais et Irlandais, malades ou bien portants, blessés ou déprimés. Il s'occupe des malheureux restes de population française restés dans les villages dévastés; il secourt et réconforte les prisonniers allemands. Qu'on lise seulement ce témoignage d'un soldat orangiste de Belfast, ennemi-né de tout ce qui est catholique et irlandais (1) :

Le P. Doyle vivait beaucoup avec nous. Nous ne pouvions sans doute être d'accord avec lui sur ses opinions religieuses, mais nous le vénérions, purement et simplement, pour tout le reste. Il ne savait pas ce que c'est que la peur et il ne savait pas ce que c'est que la bigoterie. Il était aussi prêt à risquer sa vie pour donner une goutte d'eau à un homme de l'Ulster blessé qu'à assister les hommes de sa croyance et de son régiment. Ce n'est pas une fois qu'il risqua sa vie en s'occupant des soldats protestants de l'Ulster, c'est cent fois dans ces tout derniers jours. Les hommes de l'Ulster ont senti sa perte plus vivement que personne, et personne n'était plus prêt à donner des marques de respect au prêtre héros mort que ne l'étaient nos presbytériens de l'Ulster. Le P. Doyle était un vrai chrétien dans tout les sens du mot, et un argument à l'appui de toute foi religieuse. Il ne cherchait jamais à se faciliter les choses...

Et qu'on ne dise pas que nous sommes là en terre d'héroïsme, dans un domaine que les grands aventureux savent maîtriser beaucoup mieux que celui de la vie courante et des occupations de chaque jour. Educateur insigne, missionnaire, directeur très sûr, le P. Doyle savait appliquer à chacun au temps voulu et avec tous les ménagements désirables pour la faiblesse humaine, les enseignements et les secours de son ministère. Il écrit par exemple :

Je crois fermement à [la valeur de] la pénitence corporelle, mais comme à un moyen pour une fin ; (février 1912).

(1) *Glasgow Weekly News*, du 1er septembre 1917 ; dans O'Rahilly, p. 331.

Tout ce qui ressemble à ce que vous appelez de la frénésie (*frenzy*), en matière de pénitence, doit vous être suspect et ne pas être accepté.

En vous pressant d'être généreux, je désire en même temps que vous restiez sensé (*sensible*). Gardez dans l'esprit ces deux règles : 1° si, après un honnête essai, vous trouvez que quelque pratique vous fatigue réellement ou entrave votre travail, abandonnez-là ; 2° soyez sur vos gardes, de peur que votre corps ne soit surmené et que l'esprit n'en souffre, ainsi que le dit le sage saint Ignace. Toute chose n'est pas bonne pour tous... (1912.)

Le *Times,* dans son *Supplément littéraire*, a bien résumé l'impression d'un profane intelligent et sympathique : « Une rare et magnifique nature, un homme qui pratiquait, dans son propre effort vers la sainteté, un ascétisme fervent et parfois à peine raisonnable *(sane),* et qui gardait cependant, envers les autres, la plus humaine bonté, la tolérance, avec l'humour la plus fantasque... »

Tel étant l'homme, il ne sera pas sans intérêt (après avoir signalé sa biographie à tous ceux qu'intéresse l'ascèse catholique) de poser, à propos de cette vie interrompue violemment en pleine force et livrée à nous toute crue dans les documents les plus authentiques, quelques questions particulières.

Un point de détail qui reste, je l'avoue, mal élucidé pour moi, concerne les *oraisons jaculatoires* multipliées, à un degré qui paraîtrait légendaire dans un ancien document, par le P. W. Doyle.

De son propre aveu, et bien des fois répété, il cherchait, dans cette constante élévation vers Dieu, un moyen de réparation et un témoignage d'amour, une prière incessante et une mortification continuelle. Il disait de cette pratique : « C'est *ma* pénitence, la pénitence de ma vie »; et aussi : « C'est une aide incalculable. » Il la recommandait chaudement aux autres, tout en conseillant d'y aller doucement, par étapes, sans contention. Il écrivait en juillet 1914 à un de ses pénitents : « Si vous trouvez réellement que c'est une tension pour votre tête fatiguée, abandonnez cette pratique! »

Voilà qui est clair. Il n'en reste pas moins que sa pratique, à lui, était déconcertante. M. O'Rahilly a résumé, dans

une note substantielle (1), fondée sur une étude attentive de documents, la marche en avant qui amena son héros à multiplier les « aspirations » *(aspirations, ejaculations)*, pour ainsi dire, à l'infini.

1.300, janvier 1909; 2.000, mai 1909; 3.000, octobre 1909; 4.000, novembre 1910; 5.000, janvier 1911; 6.000, juillet 1911; 10.000, septembre 1911; 15.000, mai 1912; 20.000, août 1913; 60.000, octobre 1914; 90.000, novembre 1914.

Enfin :

Derechef, claire lumière que Dieu me demande de tendre à 100.000 aspirations quotidiennes. Je ressens un vif désir d'adopter cette vie de prière incessante et, en même temps, une crainte et une répugnance en face de ce fardeau, car cela m'engage à ménager chaque minute du jour pour accomplir ma pénitence. Je sens que Jésus demande cela en réparation pour ses prêtres. Avec l'aide de Notre Dame, j'ai commencé aujourd'hui cette grande lutte; (13 décembre 1916).

La conviction croît rapidement en moi que j'accomplis ce que Dieu me demande spécialement en faisant les 100.000 aspirations. Je n'ai pas expérimenté grande peine (ou : ennui, *trouble)* en agissant ainsi pendant les douze jours qui s'achèvent (1er Janvier 1917).

Je constate que je reste au dessous de 100.000 aspirations. Me suis lié par un vœu, pour une semaine, à accomplir le nombre total; (1er février 1917).

Les faits sont donc patents. Comment les expliquer? A prendre les 24 heures du jour, 100.000 aspirations supposent encore plus de 4.000 par heure, plus de 60 par minute. Or, bien qu'il passât, nous le savons, une partie de la nuit en prière, le P. W. Doyle dormait, mangeait, conversait avec les hommes, et beaucoup (les passages ci-dessus se réfèrent à une vie d'aumônier militaire, dont nous savons par tous les témoins, et le héros lui-même, qu'elle était extrêmement chargée).

M. O'Rahilly estime que les aspirations du P. Doyle ne prenaient pas toujours la forme de mots, d'oraisons formulées, qu'elles étaient souvent « une élévation de l'esprit vers Dieu, un battement de cœur plein d'amour, un éclair de l'âme. Dans cette voie, peut-être [le Père] était-il capable

(1) P. 114, note 1.

detourner tous ses mouvements et toute son activité en une expression délibérée de son amour pour le Christ. Au cours d'une retraite donnée à des prêtres, il notait que l'office ordinaire du bréviaire contient environ 12.000 mots, et il est très probable qu'il comptait lui-même pour une aspition chaque mot dit dévotement. C'est seulement ainsi que nous pouvons expliquer la possibilité de ce qu'il faisait. » Cette explication, ingénieuse et plausible, et celles qui suivent, ne nous satisfont pas entièrement.

Il paraît clair qu'au début de cette carrière incroyable, les aspirations furent distinctement comptées, sinon minutieusement. Ensuite, l'entraînement aidant, et aussi le désir, — si caractérisé, si nettement surnaturel chez le P. Doyle, — de ne vivre *que* pour Dieu, d'éliminer de sa vie tout ce qui n'était pas pour lui, l'ascète en vint à vouloir peupler sa journée de pensées divines et d'actes d'amour de Dieu, à se faire, de la sorte, pour ainsi dire, une cuirasse sans défaut, qu'aucune action intéressée, exclusivement humaine, ou même inutile, oiseuse, ne pût traverser. L'appareil formidable ainsi mis en branle, doit pouvoir se concilier, d'autre part, avec l'enseignement certain, explicite et constamment répété du P. Doyle sur la prière ininterrompue, virtuelle, l'union paisible et constante avec Dieu.

Je pense, écrivait-il par exemple, que Notre Seigneur veut que toute votre journée ne soit qu'un acte continu d'amour et d'union avec Lui *dans votre cœur*, qui n'a pas besoin de mots pour l'exprimer. Votre attitude doit être celle de la mère près du berceau de son petit enfant, perdue en amour et en tendresse, mais ne disant mot, laissant son cœur parler... Rien de plus sanctifiant que cette vie, à laquelle peu, je le crains, atteignent, parce qu'elle implique un constant effort pour réfréner les vagabondage de l'imagination.

Et encore :

Par tous les moyens suivez la direction du Saint Esprit et ne vous liez à rien qui vous soit un empêchement. Laissez-vous seulement « plonger en Dieu » quand vous êtes en sa présence. N'esssayez pas de prier avec des mots, mais aimez-Le, — ce qui est, cela va sans dire, la plus haute prière, — et alors abandonnez-vous à son bon plaisir, que ce soit la consolation ou l'obscurité... En matière de prière, essayez toujours de suivre l'attrait du Saint Esprit... Essayez de

garder la compagnie de notre divin Maître dans votre cœur tout le long du jour, pensant intérieurement à Lui, — union qui vous apportera mille grâces et vous rendra sa présence bien plus réelle (1).

Il est manifeste que l'homme de ces principes, et de ces pratiques, ne pouvait considérer comme un effort très sanctifiant, voulu de Dieu, demandé par Lui, la répétition machinale d'actes matériels ou de formules. Or, il semble psychologiquement impossible que la multiplication numérique d'*aspirations formulées*, au-delà d'une certaine mesure, n'éteigne pas, ou du moins n'accable pas l'esprit. Chacun peut faire l'expérience sur la plus courte des oraisons jaculatoires, le nom de *Jésus :* il est malaisé, en cinq minutes, de le dire *humainement* plus de 3 à 400 fois; il est difficile de baiser *pieusement*, les pieds d'un crucifix, plus de 3 à 400 fois en cinq minutes. Sans tenir compte de la fatigue croissante, qui rendrait la répétition de tels actes intolérable au bout d'un certain temps, il faudrait donc, pour 4 à 5.000 aspirations de ce genre, au moins une heure; pour 50.000, dix heures; pour 100.000, vingt heures, *en ne faisant que cela* (2).

Puis donc qu'aucun tassement, si intensif qu'on le suppose, ne permet de loger *habituellement* en une journée — « J'ai fait un pacte avec Notre Seigneur pour qu'il me donne une âme pour chaque *millier* d'aspirations *faites en plus des 100.000 quotidiennes* » [13 février 1917] (3); — 100.000 et plus, d'actes matériellement distincts de ce genre (4); puisque, ni le ministère accablant du P. Doyle

(1) A. O'Rahilly, p. 119.

(2) Rappelons qu'il n'y a pas 100.000 secondes dans une journée de 24 heures.

(3) A. O'Rahilly, p. 115. C'est moi qui souligne.

(4) On ne nie pas la possibilité matérielle, absolument parlant. Dans certains métiers, des ouvriers habiles peuvent arriver à fournir un total formidable d'actes distincts ; un pianiste peut, dans une journée, atteindre un nombre de fois incroyable, les différentes touches de son instrument ; on conteste la compossibilité d'une pareille occupation, d'une absorption aussi complète, avec une vie humaine, surmenée, apostolique. Or c'est un fait que telle était, à cette époque même (novembre 1916 mars 1917) la vie du P. Doyle : il ne cessait, c'est le témoignage de tous ses compagnons, de visiter les avant-postes, de soigner les malades,

au front, ni les directions certaines de sa vie spirituelle ne se laissent ramener à une suite ininterrompue d'actions machinales, il faut chercher ailleurs l'explication de faits certains.

Pourrait-on conjecturer que la notion d' « aspiration », d'abord réduite à celle d'oraison jaculatoire, formulée, (M. O'Rahilly en a recueilli un bon nombre, parmi celles qui figurent le plus fréquemment dans les cahiers du P. Doyle : « Seigneur, enseignez-moi à prier, à prier toujours... Mon Dieu, vous êtes tout puissant, faites de moi un saint, etc. »), s'élargit peu à peu, jusqu'à valoir pour tout acte d'attention à Dieu? Dans cette hypothèse, une heure d'oraison, une demi-heure ou moins encore, sans distraction volontaire, aurait eu, dans la façon de compter du P. Doyle, par suite d'une convention avec Dieu, une valeur considérable en « aspirations ». On s'expliquerait ainsi le total, à première vue invraisemblable, obtenu dans une journée. Cette conjecture n'est pas absolument gratuite, étant clair par les notes même où le Père s'excite à augmenter, à doubler, etc., le nombre des « aspirations », que le sacrifice, la « pénitence », le « martyre de la prière » ainsi consenti, consistait surtout à sacrifier tout moment de relâche, à supprimer tout vagabondage d'imagination, à utiliser par la prière, *en les consacrant activement à Dieu seul,* des heures ou des moments autrement donnés à des pensées profanes, encore qu'innocentes (1).

Il n'est pas non plus interdit de penser que, au cours même de ses occupations professionnelles d'aumônier :

d'encourager les traînards, de prêcher, de converser, de confesser, d'instruire; écrivait des lettres innombrables, dont beaucoup nous restent, passait une partie des nuits à ensevelir les corps qu'il cherchait dans le « no man's land », etc.

(1) Quand il s'agit d'élever à 50.000 le nombre d'aspirations quotidiennes : « Jésus m'a dit : « Vous devez faire de votre vie un martyre de prière ». *Ceci signifie que je dois donner tout moment libre aux aspirations, etc., bannissant généreusement toutes les pensées inutiles auxquelles je me laisse tant aller* »; (1[er] mai 1916). Le passage est très instructif, et l'*etc*, expliqué plus bas (« Je dois *aussi* augmenter beaucoup le temps que je passe à la chapelle »), montre que l'ascète n'était nullement aheurté à l'idée fixe, exclusive, de multiplier à tout prix les « aspirations ».

conversations, confessions, etc., le P. Doyle arrivait à maintenir assez consciente son union avec Dieu pour attribuer à certaines de ces actions, spécialement recueillies, une valeur convenue en « aspirations » (1).

J'avoue ne pouvoir m'expliquer autrement des faits pourtant constants. Si l'on a insisté sur ce point, c'est qu'il est le plus extraordinaire, le plus « aberrant » de la vie spirituelle du P. Doyle, et, humainement parlant, le moins croyable.

Une autre question, beaucoup moins épineuse bien qu'apparemment plus grave, est celle de la discrétion. Le P. Doyle n'a-t-il pas sur ce point contrevenu aux règles si

(1) Des évaluations de ce genre, s'exprimant en chiffres précis et parfois très élevés, se rencontrent dans la pratique quotidienne des prières indulgenciées : une simple invocation peut gagner « trois cents jours » d'indulgence, voire « sept ans et sept quarantaines ». Il paraît vraisemblable que ces façons de dire aient influé sur les évaluations du Père Doyle.

La dévotion des « aspirations » est bien connue des ascètes. Le cardinal Jean Bona, O. Cist., (+ 1674), dans son ouvrage *Via compendii ad Deum*, en a inséré des séries considérables, diversifiées et appliquées à tous les états spirituels, depuis celui des commençants jusqu'à celui des parfaits. Il y en a des milliers (dans l'édition Lehmkuhl, *Opuscula Ascetica selecta Ioannis Card. Bona*, Fribourg en Brisgau, 1911, de la page 281 à 378). Le R. P. H. Watrigant veut bien m'indiquer, dans l'opuscule du P. G. Druzbicki, S. J., (+ 1662) *Negociatio spiritualis seu XXX industriae, etc.*, les paroles suivantes : « Per substitutionem voluntariam vocis, aut signi unius pro multis actionibus, copia meritorum compendio conquiri a nobis potest. » Enfin, je trouve dans le *Traité de la Prière* du moraliste janséniste Pierre Nicole (éd. de Paris, 1724, II, p. 44-46, cité dans H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IV, Paris, 1920, p. 357, note), une critique de « la pratique des Conventions ». Cette pratique suppose « que pour multiplier les actes d'amour de Dieu... il n'y a qu'à convenir avec Dieu que, toutes les fois qu'on fera quelques actions et quelques mouvements extérieurs, on lui marquera par là qu'on l'aime... D'où l'on prétend conclure qu'en donnant cette signification à ses aspirations et à ses respirations, au battement de son cœur, à tous ses pas, Dieu qui entendra sans doute ces signes, les prendra tous pour des actes d'amour. » Nicole déconseille ces pratiques sans les condamner absolument. On voit par ces exemples qu'il existe, en ce genre, une véritable tradition ascétique.

Le caractère coûteux des aspirations du P. W. Doyle ne permet pas de les expliquer entièrement par des « facilités » de ce genre. Toutefois, une « convention » avec Dieu semble seule capable de rendre compte de la matérialité des faits.

magistralement formulées par les Benoît, les Bernard, les Thomas d'Aquin, et dès longtemps courantes dans l'Eglise de Dieu? N'a-t-il pas négligé pour son compte les indications répétées, formelles, de S. Ignace, qui étaient pour lui, par surcroît, des règles positives? N'a-t-il pas quelquefois tenté Dieu? N'a-t-il pas très souvent entrepris de soulever un fardeau « non suavement portable? »

Il est beaucoup plus aisé de justifier sur ce terrain notre héros, qui rentre manifestement dans la catégorie des saints pénitents. M. O'Rahilly l'a fait d'ailleurs excellemment à l'usage du grand public. Plus précisément, on peut distinguer deux périodes, moralement distinctes, dans l'attitude intérieure et extérieure du P. Doyle : la période de formation, et celle de liberté spirituelle. Ces deux périodes sont divisées, en gros, par la retraite qui précéda les derniers vœux du religieux (2 février 1909). A partir de cette époque, le pénitent s'accorde des licences beaucoup plus grandes et, à vrai dire, sous le contrôle persistant mais exercé de haut et intermittent, de ses supérieurs, se livre aux attraits du Saint Esprit.

Il n'en est pas ainsi auparavant : conformément aux traditions les plus certaines de la discrétion spirituelle et à la lettre des Règles de son Ordre, le jeune homme soumet à son confesseur *le détail* de ses mortifications, qui sont celles d'un religieux très fervent, sans plus. Pendant sa troisième année de probation, âgé de trente-quatre ans, déjà prêtre, il examine avec beaucoup de soin les mouvements de son âme, les résume dans les mots : *prière et pénitence*, se *propose en idéal le « troisième degré d'humilité dans toute sa perfection »* ; (1).

Mais tout cela est longuement étudié, devant Dieu, avec l'aide constante d'un directeur éminent, le célèbre P. Adolphe Petit, apôtre du clergé belge (2).

(1) On sait que ce troisième degré, supposant une maîtrise moralement complète des attraits et répugnances de la nature, incline le cœur à rompre cet équilibre (lorsque la volonté de Dieu ne s'affirme pas nettement) dans le sens le plus conforme au mode douloureux choisi par le Christ pour notre rédemption.

(2) Voir A. O'Rahilly, p. 30-64. Il faut noter que le P. Adolphe Petit expliquait à son fervent disciple que « l'esprit du troisième degré d'humilité ne consiste pas tant dans la pratique des austérités que dans l'ab-

Même après sa « conversion » de 1909, alors que, dans la maturité de l'âge, fort d'une formation de vingt années et d'une expérience spirituelle déjà considérable, William Doyle résolut de consulter « le Saint-Esprit en toute chose, et de faire ce qu'Il me suggère, d'écouter ses inspirations, de ne rien lui refuser » (retraite de 1909), il ne s'exempta pas pour autant des règles de la prudence chrétienne et des directions de S. Ignace. Quand il fit, en 1911, « délibérément, et sous peine de péché mortel, le vœu de ne refuser à Jésus aucun sacrifice que je vois clairement qu'il me demande », il en sollicita et en obtint permission. L'année suivante, il profita d'un voyage sur le continent pour soumettre ses voies nouvelles au vénéré P. Adolphe Petit et pour consulter M. l'abbé S. Legueu (éditeur de l'autobiographie de Sœur Gertrude-Marie : *Une mystique de nos jours*, 1910). Bref, il se tint, comme il mit les autres, en garde contre les illusions possibles.

Sa fidélité au Maître intérieur, qui le pousse très vite et à fond dans la voie de l'immolation volontaire la plus continûment crucifiante, est fondée, semble-t-il, en sagesse, par une triple série de considérations : 1° Cette voie est, en général et dans ses lignes essentielles, approuvée par les supérieurs (1); 2° elle est autorisée par l'exemple des saints et, notamment, par l'exemple des saints Irlandais et d'un bon nombre des missionnaires et personnages les plus vénérés de la Compagnie de Jésus; 3° elle est justifiée par

négation de la volonté et du jugement propre, la parfaite abnégation de soi et l'humilité » ; (p. 52).

(1) On lit dans son journal spirituel, sous la date du 2 juillet 1914 (c'est-à-dire en pleine vie d'immolation) : « *Pénitences permises*, etc... » Suit une liste. Une autre fois, le Provincial des jésuites d'Irlande commanda au P. Doyle de soumettre la liste de ses mortifications à un Père qu'il lui indiqua. La liste, à l'heureuse surprise de l'intéressé, lui fut remise avec des modifications insignifiantes et le conseil « de suivre les inspirations du Saint Esprit, qui le guidait » ; (p. 72).

La décision finale du P. Doyle en matière de *beurre* (prendre au déjeûner du matin — beaucoup plus important en Irlande que chez nous, — deux bouchées de pain beurré, au lieu de l'abstinence totale), semble plutôt fondée sur le désir de ne pas se singulariser, de ne pas décourager les autres, que sur une concession à l'appétit. Elle reste cependant très notable.

ses fruits, spirituels et même corporels. Ce dernier motif seul mérite considération, parce qu'il est le plus délicat et le plus instructif.

L'attrait vers la mortification la plus constante était, habituellement, chez le P. Doyle, exclusivement surnaturel, accompagné même très souvent de répugnances senties mortelles. « Mon Dieu, écrit-il le 22 octobre 1915, j'étais ce matin au désespoir! Après quelques jours de relâchement dûs partiellement à la maladie, je me suis résolu à reprendre une fois de plus ma vie de crucifixion, mais j'ai trouvé que je ne pouvais plus. Il me semblait avoir perdu toute force, tout courage : je haïssais l'idée seule de cette vie. » Cette répugnance fut vaincue, comme les autres, par un recours aveugle et fervent à la grâce de Dieu. D'autres fois, c'est le respect humain qui est à l'œuvre, ou la crainte de nuire à sa santé, ou simplement le goût : « La pensée d'un déjeuner de pain sec et de thé sans sucre à l'avenir me semblait intolérable »; (28 septembre 1913). Le plus souvent, c'est l'imagination qui, d'avance, présente les sacrifices à consentir comme impossibles, ridicules ou excessifs; mais parfois c'est au cours de la mortification que la chair se plaint et suggère la désertion. Une nuit, le P. Doyle se lève et s'agenouille dans la cave, « pour souffrir du froid ». Il récite son chapelet, les bras en croix. Mais « au troisième mystère, la peine était si grande que je sentais que je ne pouvais absolument plus continuer ». Il tient cependant, « demande, à chaque *Ave*, la force », et achève.

Dans ces conditions, il semble que les indications providentielles méritent créance. Or, ces indications sont très nettes. Les paroles intérieures les plus efficaces encouragent le pénitent dans sa voie :

La nuit dernière, je me levai à 2 heures du matin, tout à fait contre mon gré, et je descendis à la chapelle domestique (Limerick). Il me sembla que Jésus me demandait d'être devant lui comme une victime... Je m'agenouillai en crainte et en tremblement. Agissant sous une forte impulsion, je découvris mes épaules, baissai la tête et priai Jésus de me flageller sans merci et de ne pas m'épargner, puisque j'étais si lâche. Alors il me dit dans mon âme, clairement et puissamment : « Vous êtes votre propre exécuteur. Je vous demande de sacrifier *tout*, ce que vous n'avez jamais fait, bien que l'ayant souvent

promis :. Je veux de vous *un amour souffrant*, toujours, toujours, toujours. Les fêtes et récréations des autres ne sont pas pour vous » ; (10 juillet 1913).

Durant ma méditation, Jésus m'a fait connaître une nouvelle vie, à laquelle Il veut que dorénavant je m'efforce, une vie où je ne dois chercher que souffrance, fatigue et peine ; (septembre 1915).

Mais, de plus, les résultats sont tangibles. La santé du P. Doyle, loin de s'exténuer, s'affermit :

Durant les trois nuits dernières, j'ai dormi sur le plancher sans en ressentir ensuite d'inconvénient, bien que souvent réveillé par la peine ; (20 décembre 1914).

Humainement parlant, je devrais me reposer et me donner un peu de bon ; je me sens si à bout ! Mais Jésus ne le veut pas. Je dois jeter au vent ces pensées de prudence, marcher en avant aveuglément, suivant les inspirations de la grâce et ne regardant pas au prix. *Je suis convaincu que ma santé n'en souffrira pas . l'expérience passée m'a montré que je vais toujours mieux quand je Lui donne tout* ; (1915).

Quant à la paix intérieure et au contentement spirituel consécutifs à cette vie constamment immolée ; paix et joie croissantes à la mesure de cette immolation même, c'était pour le P. Doyle une expérience sans cesse renouvelée. Dès 1909, après les résolutions héroïques :

Je puis honnêtement dire, ajoute le retraitant, que je ne pense pas qu'il y ait pour moi un sacrifice possible à faire que je n'aie pas noté à la fin de ce cahier, de sorte que pour la première fois de ma vie j'ai donné à Jésus absolument tout ce que je pense qu'Il demande de moi. *Déjà j'en goûte la récompense dans la paix profonde et le bonheur que je ressens*, et dans le désir croissant d'être encore et encore plus généreux sur le don de moi.

Aujourd'hui (5 février 1911), priant à la chapelle, il me sembla soudain que j'étais en face d'un passage étroit tout encombré de ronces et d'épines aiguës. Jésus était à mon côté avec une grande croix et je l'entendais me demander de me dépouiller de tout, et, nu comme il était au Calvaire, de prendre cette croix sur mes épaules et de lutter bravement pour me frayer ma route jusqu'au bout du défilé. Je réalisais clairement que cela signifiait force souffrance et que très vite ma chair serait déchirée et saignante sous la morsure des épines. Tout de même, je Lui promis humblement que, m'appuyant sur sa grâce, je ne me défilerais pas en face de ce qu'il me demandait. Même je Le suppliai de

me tirer lui même à travers les ronces, puisque j'étais si lâche... Je me sentis poussé à me résoudre à n'être jamais, autant que possible, sans quelque souffrance corporelle légère, par exemple une chaîne au bras. J'ai fait aussi deux fois le vœu (me liant pour un jour) de ne refuser ce jour-là aucun sacrifice de ceux que je sens réellement que Jésus me demande. *Tout cela m'a donné une grande paix intérieure, et du contentement, avec un nouveau courage, une nouvelle détermination de devenir un saint.*

Après ces exemples, il semblerait puéril de discuter la sagesse surnaturelle des voies, si extraordinaires qu'elles paraissent (1), du Père W. Doyle. Il a pu manifestement se tromper quelquefois; il a pu excéder, ou trop céder à l'étrange ardeur de son tempérament de Celte. Dans l'ensemble, on doit appliquer à sa vie pénitente le mot énigmatique de l'Evangile : « La Sagesse a été justifiée par ses enfants »; l'arbre par ses fruits.

On peut, en finissant, se demander, si, et dans quelle mesure, William Doyle fut un mystique. Manifestement, il ne fut pas surtout tel, mais avant tout un ascète et un pénitent. Comme le vénérable Père Paul Ginhac, dont il traduisit la vie en anglais, l'aumônier de Loos fit surtout consister son amour dans des actes, délibérément voulus ou acceptés, et multipliés sous la motion du Saint Esprit.

Il ne paraît pas qu'on puisse, avec les notes citées par M. O'Rahilly, notes pourtant très copieuses et portant sur toute la vie du P. Doyle, mais spécialement sur la fin, reconstituer un itinéraire mystique de l'âme à Dieu, avec ses étapes classiques, même réduites aux grâces passives essentielles.

Ce n'est pas à dire que, ou le sentiment habituel de la présence de Dieu (2), ou même les communications directes, extraordinaires, entre le Sauveur et son ami crucifié, fassent défaut. La plus touchante peut-être de ces conversations

(1) Lui-même savait et disait que sa vie était particulière en ce point : « Dorénavant ma vie doit être différente, en matière de pénitence, abnégation et prière, de celle des autres qui n'ont pas reçu la grâce spéciale de cet appel » ; (1914).

(2) Voir ci-dessus, les passages cités p. 134, 140-41 ; et plus bas, p. 145.

suivit l'épisode des orties, rappelé au commencement de ces pages.

Alors, soudain, quand la peine était le plus grande, une extraordinaire paix, bonheur et joie emplit mon âme, et bien que je ne visse rien avec les yeux soit de l'âme, soit du corps, j'eus la conviction que Jésus se tenait près de moi ; — le sentiment certain qu'on a quand une personne est dans une chambre obscure, bien qu'on ne puisse la voir. Ce qui eut lieu, je ne puis le dire, mais il me sembla qu'Il me remerciait d'essayer de supporter cette agonie pour Lui, et alors il sembla me demander ce que je voulais avoir de Lui en retour. « Remplissez mon cœur de votre amour, très cher Seigneur », je me souviens que je dis cela. Et alors je restai sans mouvement, toute souffrance me parut avoir cessé, tandis que Jésus (je ne puis exprimer le fait que de cette sorte), prit son propre Cœur et versa son amour dans le mien jusqu'à ce que le sien semblât presque vide.

Je me souviens encore que je dis : « Seigneur, si c'est bien Vous, donnez-moi une preuve de votre bonté en me guérissant dans la matinée ». Quand j'essayai de me lever, je sentis mes jambes paralysées, je trébuchais comme un homme ivre en allant au couvent (où W. Doyle donnait alors la retraite), je ne pus que murmurer les paroles de la messe. Mais du moment que son Corps sacré toucha mes lèvres, je sentis un changement se faire en moi, et je fus capable de donner les points de méditation du matin comme de coutume. Je souffris tout de bon des suites, mais je crois que Jésus fit un miracle.

C'est là, s'il en fut, une grâce d'oraison (1), mais le ton du récit, et la demande du signe, paraissent indiquer un événement exceptionnel dans la vie du Père Doyle.

Il existe dans ses notes spirituelles, un grand nombre de *paroles intérieures*, dont l'efficacité montre assez qu'elles furent authentiques ; mais le caractère actif, militant, coûteux et conquis (par des grâces demandées et accordées au moment même), de cette vie admirable, éclate à toutes les pages. Ce ne sont nullement les caractéristiques de l'oraison passive. Quand il s'agit « d'augmenter en lui la vie d'union intime avec Dieu », le Père Doyle se fixe ces règles :

1. — Constant et profond recueillement ;

2. — Garder, si possible, mes pensées toujours centrées sur Jésus, dans mon cœur ;

(1) Il faut en dire autant de la vision du défilé plein d'épines, transcrite plus haut.

3. — Eviter la sollicitude et l'anxiété sur les choses à venir;

4. — Eviter les conversations inutiles;

5. — Garder très soigneusement mes yeux, ne lisant ni ne regardant ce qu'il est inutile de lire ou de voir; (Janvier 1913).

Directives excellentes et, négativement au moins, préparation la meilleure (s'il existe une préparation réelle) aux grâces de contemplation. On ne peut, toutefois, en les lisant, se défendre de penser que l'homme qui se traçait ces règles, après vingt ans de vie très fervente et quatre de vie héroïque, n'aurait pas eu besoin de se les donner, — ou se les serait assignées dans un autre but : celui, par exemple, de rester fidèle à Dieu — s'il avait été plus familier avec les grâces passives d'oraison. De quelque façon qu'on explique les faits, la prodigieuse et laborieuse multiplication des « aspirations » dont il a été parlé plus haut, va dans le même sens : un martyre si actif n'est-il pas ce qu'on peut concevoir de plus opposé à la tendance ordinaire des âmes mystiques?

Il n'est pas interdit de penser que si la vie du Père Doyle, au lieu d'être violemment brisée, à quarante-trois ans, par une mort glorieuse, avait atteint sa mesure normale, elle se serait, comme celle d'un grand nombre de saints, détendue et simplifiée. L'austérité du Bienheureux Henri Suso, par exemple, très comparable à la sienne, se fondit peu à peu dans une sérénité plus apaisée. Dieu se contenta, pour l'ascète irlandais, de la crucifixion, dont il lui avait inspiré de faire le vœu formel. « La plénitude de l'âge du Christ », « la configuration de sa vie » à celle de Jésus, fut consommée, pour le Père Doyle, au Calvaire. C'est dans un monde meilleur que lui fut donné en abondance l'esprit de la résurrection, de la joie intérieure rayonnante et apparemment sans efforts, qui couronne, chez d'autres saints, la période héroïque et crucifiée. Il était bon sans doute qu'à une époque où « beaucoup marchent — je le dis en pleurant, — ennemis de la croix du Christ », ce modèle d'austérité, cet ami des jours sanglants, mourut dans l'exercice des vertus coûteuses que cette vocation implique, et, pour ainsi dire, les armes à la main.

En face de cette vie et de cette mort, on trouvera sans

doute un peu vaine la question de savoir si le Père W. Doyle fut, oui ou non, un mystique. En attendant que des documents et des témoignages nouveaux jettent plus de jour sur ce petit problème de classification spirituelle, on s'arrêtera peut-être à cette conclusion. Si l'on réserve le nom de mystique à une vie humaine où, normalement et habituellement, l'âme est plus *agie* qu'agissante; où la purification des puissances de l'âme s'opère, et surtout s'achève, moyennant une opération divine plutôt subie par l'homme qu'accomplie laborieusement par lui sous l'inspiration de la grâce ; où une connaissance d'un ordre spécial, générale et savoureuse, informulée, affective, donnant parfois l'impression d'être immédiate, se substitue dans une large mesure à notre connaissance ordinaire des choses divines, il ne conste pas que le P. Doyle ait été un mystique. Il semble plutôt que non; l'élément actif, militant et multiple, prédominant nettement dans sa carrière sur l'élément passif, contemplatif, unitif.

Mais veut-on élargir, comme il semble bien qu'on le doive, la notion de vie mystique? Veut-on la mesurer à l'amplitude et à la diversité des appels divins? Veut-on l'appliquer à toute existence humaine où l'action privilégiée du Christ et du Saint Esprit est visible, lisible, manifeste ; se fait sentir puissamment, habituellement et souvent sans intermédiaire humain, — tout en provoquant, selon les tempéraments et les vocations, des réactions plus ou moins actives, des sujétions plus ou moins senties? Alors, il faut dire sans hésiter que la vie du Père Doyle fut celle d'un grand mystique, comme il semble bien qu'elle fut celle d'un saint. La prière suivante, écrite en janvier 1911, est en tout cas bien caractéristique des rapports du Christ avec son ami. On ne saurait mieux résumer la vocation du Père William et la leçon maîtresse de sa vie.

Mon cher aimant Jésus, que demandez-vous de moi? Vous semblez jamais ne me laisser seul — grâce éternelle vous en soit rendue ! mais vous restez là à demander, demander, demander. J'ai essayé dernièrement de faire pas mal de choses pour vous, et j'ai fait maints petits sacrifices qui m'ont pas mal coûté, mais vous ne semblez pas encore satisfait de moi, et vous me demandez davantage.

La même pensée me hante constamment, revient sans cesse ; j'ai beau la combattre, je ne puis m'en délivrer ou me cacher à moi-même

ce que vous me demandez réellement. Je le réalise mieux et plus, chaque jour. Mais, mon doux Jésus, je suis si effrayé, je suis si lâche, si attendri sur moi-même et mes propres aises, que je reste hésitant et refusant de me rendre à vous, et de faire ce que vous me demandez.

Laissez-moi vous dire ce que je pense que c'est. Vous demandez de m'immoler moi même à votre bon plaisir; de devenir votre victime en m'infligeant des souffrances; de me crucifier par tous les moyens; de ne rester jamais si c'est possible sans une peine ou une gêne; de mourir à moi-même et à mon amour du bien être et du confort; de m'accorder ce qui est nécessaire pour vivre, sans plus (et je pense que ce nécessaire pourrait être largement réduit sans dommage pour ma santé); de crucifier mon corps par toutes les voies imaginables. supportant la chaleur, le froid, les petites souffrances, sans soulagement, constamment; toujours, si c'est possible, portant quelqu'instrument de pénitence; de crucifier mon appétit en essayant de prendre aussi peu de douceurs que possible; de crucifier mes yeux par une modestie vigilante; d'abandonner tout confortable, toute indulgence à mon endroit; de sacrifier mon amour des aises, mon goût de dormir à certains moments; de travailler, de peiner pour les âmes, de souffrir, de prier — toujours. Mon Jésus, me trompai-je? N'est-ce pas ce que vous voulez de moi et m'avez demandé si longtemps?

Je sens que c'est cela. Car la pensée d'une telle vie, si naturellement effrayante, me remplit de joie; car je sais que je ne pourrais en accomplir même une parcelle par mes propres forces, et que tout sera l'œuvre de votre grâce et de votre amour. J'ai éprouvé également que, plus je donne, plus je fais, plus je souffre, et plus fort devient cet attrait.

Jésus, vous savez mon attrait pour devenir un saint. Vous savez quelle est ma soif de mourir en martyr. Aidez-moi à prouver que ces désirs sont sérieux, en vivant cette vie de martyre. O Jésus aimant, aidez-moi maintenant à ne plus combattre contre vous... Jésus, aidez-moi!

Paris Léonce de Grandmaison

LE CHRIST « TOUT EN TOUT »

Le rôle « cosmologique » du Christ et le rapport spécial qui existe entre lui et l'humanité, ne sont pas souvent proposés comme source intime de vie spirituelle., La pratique de la présence de Dieu est préconisée — et à bon droit — par

les auteurs de spiritualité, comme un grand moyen de sanctification, et une source intarissable de paix et de joie pour tous ceux qui veulent progresser dans la vie surnaturelle.

On ne peut cependant s'empêcher de penser que dans le Nouveau Testament, le grand fait — le grand mystère — du Christ est proposé comme étant la principale source de vie du chrétien, le fondement de l'ascétisme et le but, la fin, de l'union mystique. De fait, on peut dire que l'incorporation dans le Christ, offre les mêmes avantages que l'abstraite pensée de l'omniprésence et de l'omniscience de la Divinité, tout en y ajoutant l'élément humain d'intimité et d'amour fraternel :

Mais ces biens qui étaient pour moi de précieux avantages, je les ai considérés comme un préjudice *à cause du Christ*. Et même je tiens toutes choses comme un préjudice eu égard au prix éminent de la connaissance du Christ Jésus, mon Seigneur. Pour son amour j'ai voulu tout perdre, regardant tout comme de la balayure, *afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui*... afin de le connaître lui et la vertu de sa résurrection, d'être admis à la communion de ses souffrances, en lui étant configuré dans sa mort... Je presse ma course, dans l'espoir de saisir ce pour quoi j'ai été saisi moi-même par le Christ Jésus... je cours droit au but, vers le prix où là-haut Dieu m'appelle *dans le Christ Jésus* (Phil., III, 7-14).

Dans la Somme contre les Gentils (1), saint Thomas d'Aquin explique comment toute chose tend vers Dieu, d'une façon qui éclaire beaucoup la conception du Christ dans le Nouveau Testament. Il montre que tous les êtres sont en constant effort vers un achèvement, un but, une fin en perspective, un bien à atteindre, une réalisation plus parfaite d'eux-mêmes — peu importe du reste le terme choisi ; tous les êtres donc, par leur activité, tendent à une plus grande approximation, une plus parfaite expression, de la ressemblance avec Dieu en eux. Cet effort naturel est nécessairement plus faible et plus mesquin dans les formes moins complexes de l'existence; plus puissant et de plus grande envergure dans les plus hauts degrés de la création.

Toute tendance naturelle est faite, non seulement de déve-

(1) III, 2, 17-24 (particulièrement 19-20), 25, 37.

loppement propre, mais aussi d'influence, coordonnée, proportionnée aux puissances naturelles qu'elle exprime. En réalité, les créatures croissent de plus en plus en perfection, autant par la nature et l'étendue de leurs sphères d'activité que par la complexité de leur organisme.

Inutile d'expliquer que les créatures intelligentes dominent les êtres inanimés ou sensibles; et parmi les créatures intelligentes elles-mêmes on distingue généralement des degrés proportionnés à l'influence que chacune exerce sur les autres : c'est-à-dire en proportion de leur ressemblance, de leur participation à l'influence de Dieu pénétrant tout dans l'univers, aussi bien qu'en raison de leur manière plus parfaite de représenter son Essence infinie. L'homme est donc un microscome (2) non seulement par son organisation complexe reproduisant comme en miniature les traits essentiels de toute la création visible, mais aussi, et peut-être dans un sens plus vrai, par son intelligence et sa volonté qui le rendent capable d'embrasser, d'influencer, de représenter le monde des choses visibles. En vérité, Dieu fait l'homme à sa propre image et ressemblance d'une façon très spéciale, lui donnant empire sur toute la terre et sur toute créature qui rampe sur ta terre :

Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail et sur toute la terre, et sur tout reptile rampant sur la terre (Gen., I, 26).

Les anges aussi, l'Ecriture nous le révèle, ont leur place comme esprits serviteurs (3) dans cette grande manifestation et cet harmonieux déploiement de la Divinité, infiniment variée dans son unité et sa simplicité : variété infinie de l'unique vérité, multiplicité inépuisable de l'unique activité, ineffable et incessante effusion de l'unique amour.

La révélation de la Grâce grandit encore cette réalité (4). L'intelligence d'une créature, si pénétrante soit-elle, reste nécessairement limitée à cette connaissance de Dieu qu'elle

(2) *Summa*, I, q. 91, a. 1 ; q. 96, a. 2.
(3) Mt. xiii, 38, 39 ; xviii, 10 ; Lc. i, 11, 26 ; Act., xii, 7.
(4) *Contra Gentes*, III, 57-63.

peut puiser en elle et dans les autres intelligences et êtres, créés, limités comme elle. Jamais elle ne pourra pénétrer, bien moins encore étreindre, la vérité sans limite, l'essence divine. Pour Dieu, il est lui-même intelligence infinie, et son essence, infinie intelligibilité : il se connaît lui-même en lui-même et par sa propre essence : de lui, aucune représentation ne saurait être adéquate. Si jamais créatures devaient voir l'essence de Dieu — et aucune ne pouvait avoir droit à un tel privilège — il fallait nécessairement que les limitations de l'intelligence créée fussent écartées par une participation actuelle à la nature divine, de façon à voir Dieu en Dieu, comme il est et comme il se connaît lui-même :

Sa divine puissance nous a accordé tous les dons de la vie et de la piété... ses précieuses et incommensurables promesses, afin de nous rendre participants de la nature divine (2 Pet., I, 3, 4).

Lorsqu'il viendra, nous lui serons semblables, car nous le verrons comme il est (1 Ioan., III, 2).

De là les lamentations des âmes contemplatives, si bien exprimées par S. Jean de la Croix :

Ah ! qui pourra me guérir !
Achève de te livrer sans feinte :
Ne m'envoie plus donc
De ces messagers
Qui ne savent me dire ce que je désire (*Cantique spirituel*, 6).
Réjouissons-nous, ô mon bien-Aimé !
Allons-nous voir nous-mêmes dans ta beauté (*Ibid.*, 36) (5).

Chose significative, le Bien-Aimé dont parle ici S. Jean, est le Verbe, le Fils de Dieu, l'Epoux. Là, nous dit-il, le Père se rassasie dans une gloire infinie : car, en nul autre lieu n'est sa demeure, par nul autre être il n'est compris, que dans et par son Fils bien-aimé, dans lequel il se repose, lui communiquant pleinement son essence, dans le « midi » de l'éternité où le Père engendre et le Fils est engendré.

(5) « Je te verrai, toi, dans ta beauté, et moi-même dans ta beauté ; et toi tu me verras dans ta beauté ; et je me verrai en toi dans ta beauté, et tu te verras en moi dans ta beauté ». (Str. 36, explication).

Et de fait il semble que c'est bien là le point de vue des écrivains du Nouveau Testament : dans le Christ tout a été créé, dans les cieux et sur la terre... par lui et pour lui; et en lui tout subsiste. Et il est la tête du corps de l'Eglise..., en sorte qu'en lui demeure toute plénitude : tout le créé, aussi bien que tout le divin (6).

1. *Le Christ est la plénitude de la Divinité* (τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος).

La divinité du Christ n'est pas à démontrer ici. Tout homme qu'il est, semblable à nous en toute chose, le péché excepté (7), il est l'objet de l'adoration, de l'action de grâces, de la gloire, comme Dieu (8); le seul Seigneur (9), le même que Yahwé (10), Dieu élevé au-dessus de toutes choses (11), notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ (12). Il possède tous les attributs divins : éternel (13), immuable (14), tout-puissant (15), immense (16), infini (17); à lui les prières sont adressées (18); de lui viennent grâce, miséricorde et salut (19); devant lui tout genou doit fléchir, au ciel, sur terre et en enfer, comme pour l'adorable majesté de Dieu (20).

(6) Col. i, 15 : πρωτότοκος πάσης κτίσεως ; ii, 9, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.

(7) La Sainte Ecriture souligne le fait que l'humanité du Christ est un élément essentiel pour sa mission : un homme, Rom. v, 15 ; fait d'une femme Gal. iv, 4 ; ayant un corps matériel, Col. i, 22, comme second Adam, 1 Cor, xv, 45 ; comme médiateur, Heb. viii, 6, 1 Tim. ii, 5 ; comme prêtre. Heb. iv, 15, etc.

(8) Rom. ix, 5 ; xvi, 27 ; 1 Tim. iii, 16 ; 2 Tim. ix, 18 ; Eph. v, 14.

(9) 1 Cor. viii, 6.

(10) 1 Cor. x, 4-9 ; ii, 16 ; , 21 ix; Rom. x, 13.

(11) Rom. ix, 5.

(12) Tit. ii, 13.

(13) Col. i, 15-17.

(14) Phil. ii, 6.

(15) Col. i, 16.

(16) Eph. iv, 10 ; Col. ii, 10.

(17) Col. ii, 9.

(18) 2 Cor. xii, 8, 9 ; Rom. x, 12-14 ; 1 Cor. i, 2.

(19) Rom. i, 7 ; etc.

(20) Phil. ii, 20.

Revendiquant et exerçant des pouvoirs divins (21), égal en tout à Dieu le Père (22), il existe éternellement dans son sein (23), en intime et parfaite communauté de connaissance, de puissance et d'essence même (24).

Il est la Parole, le λόγος (25), l'expression de l'esssence même du Père. Il est l'Image, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (26); comme l'empreinte vivante, l'exacte reproduction et portrait — non une copie (27) — de l'essence du Père; un portrait imprimé en lui, comme par un sceau, τὸ χάρακτηρ (28), par le Père lui-même et qui est sa propre essence. Il est le Fils, en éternelle génération; *le* Fils, ὁ υἱός (29), de Dieu le Père, le fils dans un sens spécial et exclusif (30), l'unique, μονογενὴς Θεός (31), le fils bien-aimé de Dieu, ὁ Ἠγαπημένος, ὁ ἀγαπητός (32), en parfaite réciprocité de connaissance, d'action et d'amour (33). Il est l'éclat de la gloire de Dieu, ἀπαύγασμα τῆς δόξης (34), la gloire et l'éclat même de Dieu, la splendeur, la beauté, la majesté toujours actuelle de Dieu.

(21) Mt xii, 6, 8 ; xiii, 41 ; xvi, 27 ; xxv, 31 ; x, 37 ; xi, 27 ; xxvi, 63, 64 ; xxi, 33-45 et les passages parallèles.

(22) Tout ce qui appartient exclusivement à Dieu, appartient au Christ : Mt. xi, 27 ; xxviii, 18 ; Ioan. xvii, 10 ; à lui est le tribunal de Dieu (Rom. xiv, 10 ; 2 Cor. v, 10), l'Evangile (Rom. i, 6 : xv, 16 : i, 9 ; xv, 19), l'Eglise (1 Cor. i, 2 ; x, 32 ; Rom. xvi, 16 ; Act. xx, 28), le royaume (Eph. v, 5), l'Esprit de Dieu (Rom. viii, 9-14)...

(23) Ioan. i, 1 ; viii, 58 ; xii, 45 ; xiv, 9, 20 ; x, 38.

(24) Ioan. iii, 35 ; v, 21, 23, 26 ; vii, 19 ; xiv, 10 ; x, 38 ; xiv, 20.

(25) Ioan. I, 1, 14 ; 1 Ioan. I, 1-2 ; Heb. 1, 3.

(26) 2 Cor. IV, 4 ; Col. I, 15.

(27) εἰκὼν, μίμημα, ἀπεικόνισμα, mais non σφραγίς.

(28) Heb. i, 3.

(29) Heb. i, 5 ; V, 5 ; 2 Cor. i, 19.

(30) Rom. viii, 3, 32 ; Heb. iii, 1-6.

(31) Ioan. i, 14, 18 ; iii, 16, 18 ; 1 Ioan. iv, 9 ; Heb. xi, 17. *Unigenitus unicus* : seul de son espèce, distinct de tout autre.

(32) Mt. iii, 17 ; xvii, 5 ; Ioan., passim ; Eph. i, 6 ; Col. i, 13 ; le Fils de son amour, ὁ Υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

(33) Mt xi, 27 ; Ioan. i, 1 ; x, 15 ; Col. i, 19 ; ii, 9 : πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος.

(34) Heb. i, 3 (cf. Sap. vii, 26) ; *lumen de lumine*, lumière sans ombre et sans noyau obscur.

II. *Le Christ est l'harmonie de la création* (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν).

Etant Dieu le Verbe, l'image, la représentation et l'expression de l'essence de Dieu, la création lui est attribuée à un titre spécial (35) bien qu'elle soit l'œuvre de l'unique puissance des trois Personnes. Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait (36). Dans les cieux et sur la terre, choses visibles et invibles, trônes, dominations, puissances ou principautés, toutes choses ont été créées en lui et pour lui (37). A lui aussi est attribuée la conservation de toute la création (38). Il est donc Seigneur dans un sens spécial : cause efficiente, exemplaire et finale de tout (39). Il est une incessante manifestation de la Divinité à nous ses créatures (40); la « Shekinah » (41) de l'Ancien Testament, dans le sens le plus large; la pierre spirituelle (42) guidant non seulement Israël, mais toutes choses; le Dieu dressant sa tente au milieu de nous (43), l'Emmanuel (44) dans lequel nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes (45), l'invisible Dieu, le Père se manifestant dans ses créatures visibles (46), de l'apôtre S. Paul.

Bien plus, comme Logos (47), la parole créatrice et la

(35) Heb. i, 3 (xi, 3) ; ii, 10.

(36) Ioan. i, 3.

(37) Col. i, 16, 17 : cause efficiente, exemplaire et finale de tout. Cf. 1 Cor. viii, 6.

(38) Heb. i, 2, 3 (Col. i, 17) : φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

(39) Heb. i, 10 : in omnibus ipse primatum tenens (1 Cor. viii, 6 ; xv, 20 ; Col. i, 18; Apoc. i, 5).

(40) Ioan. i, 14 ; 1 Ioan. i, 1-2 , Heb. i, 1.

(41) Exod. xiii, 21 : la colonne de fumée manifestant la présence et la gloire de Dieu : σκηνή, cf. Ioan. i, 14, 9, Apoc. xxi, 3 — δόξα, cf. Ioan. i, 14 ; Eph. i, 17; 1 Pet. iv, 14.

(42) 1 Cor. x, 4.

(43) Ioan. i, 14.

(44) Mt i, 23.

(45) Act. xvii, 28.

(46) Rom. i, 19-20.

(47) « Graece multa significat : nam et verbum est, et ratio, et supputatio, et causa uniuscuiusque rei, per quam sunt singula quae subsistunt, quae universa recta intelligimus in Christo. » S. JÉRÔME, *Ep.* 53, *ad Paulin.*, n. 4, M. 22, 543).

révélation efficiente de la divinité, c'est lui qui donne une définition et un sens à tout l'univers, τὰ πάντα. Il conserve les choses, les maintient unies entre elles, donne harmonie et solidité à l'ensemble (48) ; en fait un reflet unique aux mille couleurs des gloires et beautés de la divinité, le « cosmos » de Dieu et non un chaos (49). Il est donc le premier né, antérieur à tout, le premier principe et le fondement de tout l'ensemble de la création, son lien et sa merveilleuse harmonie (50).

Nous avons déjà rappelé combien la théologie scolastique insiste sur l'harmonie et l'unité des créatures, terrestres et célestes, hautes et basses, petites et grandes — reflets innombrables de l'unique splendeur infinie — chacune à sa manière et toutes ensemble, cantique vivant à la gloire du Dieu vivant. De ce point de vue aussi, la signification du Christ est claire. L'homme est le lien entre esprit et matière. Les anges eux-mêmes sont des esprits serviteurs qui coopèrent avec l'homme à ce grand rôle, faire prendre une part aux créatures visibles de Dieu dans ce mouvement vivant, cette pulsation organique et ce tressaillement d'amour de l'univers vers celui qui l'a fait. S'il n'y avait pas eu de péché, Adam, chef de la race, aurait été le glorieux prêtre de l'univers. Ce n'était pas une question oiseuse que se posaient scolastiques et contemplatifs, lorsqu'ils discutaient si, même alors, le Verbe ne se serait pas incarné. Qui oserait en nier la convenance, en voyant l'infinie condescendance de Dieu? Qui oserait affirmer que seul le péché peut amener Dieu et l'univers à cette ineffable union qui est réalisée dans le Christ?

(48) Col. i, 17 : συνέστηκεν τὰ πάντα ἐν αὐτῷ : corpus unum, integrum, perfectum, secum consentiens esse et manere.

(49) Comparer Apoc. iv, 3-11 ; v, 8-14.

(50) Πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων (S. Justin, *Dialog.* n. 100). Cf. Col. i, 16, 17 ; Eph. i, 21 ; Heb. iii, 1-6. πρωτότοκος implique souveraineté aussi bien que priorité (préexistence absolue) : Heb. i, 2 (xii, 23) ; Ps. lxxxviii, 28.

III. *Le Christ est la plénitude de la grâce* (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου).

La Sainte Ecriture nous révèle Satan, tout porte-lumière qu'il était, rejetant par orgueil sa dignité et sa vraie vie, et avec lui une multitude d'esprits, pour être plongés dans l'horreur des ténèbres, pour retomber sur eux-mêmes dans une mort sans fin (51). Nous apprenons aussi comment notre premier père ne sut pas assurer à la race humaine le don des dons, le plus gratuit, le plus généreux, le plus aimant, que nous offrait notre Père du ciel (52). Alors le flot du péché pénètre la création de Dieu, changée maintenant en un terrible champ de bataille (53); toute la création gémit jusqu'aujourd'hui, asservie, faite malgré elle instrument de péché (54). Tout semble désespéré : enfants prédestinés de Dieu, les hommes deviennent enfants de colère (55); de Seigneur de la création et chef du monde matériel, résumant pour ainsi dire en lui toute la série des êtres créés, glorieuse représentation de la beauté, de la majesté, de la bonté et de l'amour, le genre humain se réduit lui-même à l'état d'esclavage (56), vis-à-vis de ces mêmes créatures qu'il était destiné à gouverner et à présenter devant le trône de Dieu. L'homme devient un agent de chaos, de désordre, de ténèbres et de mort : simple instrument de Satan (57).

Le Christ, au contraire, remporte la victoire et acquiert un titre de plus à la prééminence, la restauration de l'univers (58). De même qu'il est, en raison de sa nature, le point

(51) Lc. x, 18.

(52) Gen. iii; Rom. v, 12...

(53) Cf. Ioan. ix, 39 : une « crise », une séparation. Comparer Lc. xi, 23; Eph. vi, 12, col. ii, 15.

(54) Les images employées par S. Paul sont puissantes : la création matérielle attend, espère, est impatiente, ne veut pas se soumettre; elle gémit sous la violence ; elle souffre des douleurs comme dans un enfantement, à cause du péché, de la vanité, de l'usage profane qui est fait d'elle. Rom, viii, 19-23.

(55) Eph. ii, 2-3 ; v, 6 ; col. iii, 6.

(56) Rom. vi.

(57) Rom. vii, 14 ; Mt xiii, 38 ; Ioan. viii, 44 ; 2 Tim. ii, 26 ; 1 Pet, v, 8.

(58) La fonction du Christ est ainsi unique dans l'univers : tout ce qui est fait doit être fait par lui et en lui : Col. ii, 10; iii, 17 ; Ioan. xiv, 6 ; iii, 36 ; Act. iv, 12. Eph. i, 10.

de départ et le terme et de toute la création, de même, par son Incarnation, il se soumet la nature entière (59), réconciliant toutes choses avec Dieu par le sang de sa croix (60), rassemblant, résumant, récapitulant tout en lui-même (61).

Car l'attente profonde et ardente de la création appelle la manifestation des enfants de Dieu. Car la création a été assujettie à la vanité, — non de plein gré, mais par la volonté de celui qui le lui ordonna, — en lui donnant l'espérance qu'elle aussi sera un jour affranchie de la corruption pour avoir part à la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Nous savons, en effet, que la création tout entière, jusqu'à ce jour, gémit et souffre les douleurs de l'enfantement. Et ce n'est pas elle même seulement : mais nous aussi... nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption, la rédemption de notre corps (Rom., VIII. 19-23).
Car il a plu au Père de faire habiter en lui toute plénitude et de réconcilier par lui toutes choses en les ramenant vers lui, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, dis-je, et ce qui est dans la terre, et ce qui est dans les cieux (Col., I, 19-20) ; nous ayant fait connaître le mystère de sa volonté selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même pour le réaliser dans la plénitude des temps, de réunir toutes choses dans le Christ, celles qui sont aux cieux et celles qui sont sur la terre (Eph., I, 9-10); — un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes; et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes (1 Cor. VIII, 6) — le complément de celui qui se complète entièrement en tout (Eph., I. 23) — le Christ tout et en tout (Col., III, 11).

Liturgie et cérémonial catholiques, enseignement et pratique catholiques, du simple signe de la croix jusqu'au beau et délicieux chant de joie du Samedi Saint, sont saturés par cette grande idée du Christ renouvelant tout, remplissant et accomplissant tout (62). Lui seul peut jeter un pont à travers l'abîme qui sépare la terre du ciel, étant à la fois le plus bas et le plus haut (63), Dieu et cependant chef de cette

(59) 1 Cor. xv, 28.
(60) Col. i, 20 ; Act. xx, 28.
(61) Eph. i, 10 : ἀνακεφαλαίωσις ; 1 Cor. viii, 6.
(62) Eph. i, 22, 23 : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου : qui omnia in omnibus adimplet ; qui omnimode adimpletur ; qui omnia in omnibus adimpletur.
(63) Au-dessous de lui, les anges montent et descendent (Ioan. i, 51) pour le servir (Mt iv, 11 ; Lc. xxii, 43), car il est au-dessus de tous les cieux (Heb. i-ii), et cependant pour un temps il a été fait leur inférieur (Heb. ii, 9).

chair de péché (64), de cette humanité déchue, qui a voué l'univers lui-même au désordre et à la déformation. Lui seul est l'ἀρχηγός qui peut porter toutes choses à l'idéal et à la perfection (65).

Non moins merveilleuse est la façon dont cette restauration fut accomplie et est encore accomplie jusqu'à la consommation de tout (66). Grand assurément est le mystère de pitié : qui fut manifesté dans la chair, justifié en esprit, vu des anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, reçu dans la gloire (67). Quand fut venu la plénitude des temps (68), que la dévastation et le naufrage furent pleinement évidents (69), l'orgueil de l'homme broyé dans la honte et l'absolue impuissance où il s'était réduit (70), Dieu montra son amour pour nous : alors que nous étions encore faibles — que dis-je, alors que nous étions encore pécheurs, ses ennemis (71) — Dieu envoya son Fils unique mourir pour nous (72). Son Fils qui, existant dans la nature même de Dieu (73), n'a pas considéré comme une proie d'être l'égal de Dieu et de recevoir tout honneur, adoration et gloire dus à sa grandeur (74), mais se dépouilla lui-même de tous ses titres aux hommages (75) et prit notre nature,

(64) Rom. viii, 3.

(65) Heb. vii, 28 : Υἱὸν εἰς τὸνχ αἰῶνα τετελειωμένον. Cf. ii, 10 ; v, 9 ; x, 14.

(66) Eph. iii, 1-13 ; i, 9-10 ; 1 Cor. ii, 7-10 ; col. i, 24-27 ; Rom, xvi, 25-26.

(67) 1 Tim, iii, 16.

(68) Gal. iv, 4 ; Eph. i, 10 ; quatre époques dans l'histoire de l'humanité, venant se grouper autour du calvaire comme centre : 1 Loi de nature : Rom. i, 18-20 ; Gal. iv, 9. — 2. Age des promesses faites à Abraham, Rom. iv, 13-16 ; Gal. iii, 8, 16. — 3. L'alliance : Rom. vii ; Gal. iii, 10-19. — 4. Le mystère de Dieu, le Christ : 2 Cor. v, 19. Cf. note 66.

(69) Gal. iii, 22.

(70) Rom. vii, 7-25.

(71) Rom. v, 5-8.

(72) Tit. iii, 4-7.

(73) Phil. ii, 6 : cum esset ac sit in natura Dei (verus Deus).

(74) Phil. ii, 6. « In effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum, accepta e figie servi in similitudine hominis (factus), et figura inventus homo ». TERTULLIEN, *Adv. Marcion.* V, 20.

(75) Phil. ii, 7. « Semetipsum exinanivit, non remittens utique quod erat, sed assumens quod non erat : quia formam servi accepit. » S. AMBROISE, *de fide*, II, 8. — Πῶς ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών. S. CHRYSOSTOME, *in Phil.*, hom. VI, VII.

dans la similitude de la chair de péché (76), en devenant la tête et le chef responsable (77). Le Fils immaculé de Dieu, le Saint de Dieu, le Juste (78), devint « péché » pour nous (79), tête d'une race de pécheurs, second Adam (80), par une seconde Eve immaculée, afin que nous puissions, à son contact, avec lui et en lui (81) être réconciliés avec le Père (82), devenant justes d'une justice qui n'est pas de nous (83), mais qui vient du Père (84), par le sang de Jésus-Christ (85).

O très sage Amour! Chair et sang
Ayant en Adam failli,
Lutteraient encore contre l'ennemi,
Lutteraient et prévaudraient...

(76) Rom. viii, 3; Ioan. i, 14; Col. i, 19; ii, 9; Heb. ii, 11-18.

(77) 1 Cor. xv, 22 (Rom. v, 17; viii, 29); Col. i, 18; Heb. ii, 17; iv, 14; v, 1-10; 1 Tim. ii, 5.

(78) L'absence de péché dans le Christ est soulignée: comme un fait (Ioan. viii, 46), comme essentielle à son rôle en tant que victime (1 Pet. i, 19; iii, 18), en tant que prêtre (Heb. ii, 14-18; iv, 15; vii, 26; ix, 14, 28).

(79) Etant sans péché il peut uniquement devenir « péché » (mais non un pécheur), c'est-à-dire le chef d'une race de pécheurs (2 Cor. v. 21), à cause de nous, non à notre place (ὑπὲρ, non ἀντί) : de la sorte, bien que le péché ne puisse le souiller (Heb. iv, 15; 2 Cor. v, 21), nous pouvons par contact avec lui et en lui, devenir justes.

(80) Rom. v, 12-14. 2 Cor. v, 14, 21; Gal. iii, 13, 14, 16; 1 Cor. xv, 45.

(81) C'est-à-dire par incorporation en lui : complantati (Rom. vi, 5), concorporales (Eph. iii, 6), conviventes (Rom. vi 8; 2 Cor. vii, 3; 2 Tim. ii, 11); configurati (Phil. iii, 10; conformes (Phil. iii, 21; Rom. viii, 29), coedificati (Eph. ii, 22); constructi (col. ii, 2, 19; Eph. ii, 21 : iv 16); connexi, compacti (Eph. iv. 16); compatientes, compassi (1 Cor. xii, 26, Rom. viii, 17); commortui (2 Cor. vii, 3; 2 Tim. ii, 11); confixi (Gal. ii. 20; Rom. vi. 6); consepulti (Col. ii, 12; Rom. vi, 4), conresuscitati (Col. ii, 12; iii, 1; Eph. vi. 4), convivificati (Eph. ii, 5), consedentes (Eph. ii, 6), coregnantes (2 Tim. ii, 12; 1 Cor. iv, 8), coheredes (Heb. xi. 9; 1 Pet. iii, 7; Eph. iii, 6; Rom. viii, 17), conglorificati (Rom. viii. 17), comparticipes (Eph. iii, 6; v, 7; cf. 2 Pet. i, 4).

(82) L'initiative appartient au Père qui réconcilie le monde dans le Christ et par le Christ, comme par son instrument : Rom. iii, 21-26; 2 Cor. v, 19-21.

(83) Eph. ii, 8-10; 1 Cor. iv, 7; Tit. iii, 5.

(84) Rom. i, 16, 17; iii, 21-22; Phil. iii, 9.

(85) Act. xx, 28; Heb. ix, 14.

O Amour généreux ! qui lutterait
En homme et pour l'homme,
Et une double agonie en homme
Pour l'homme endurerait ! (86)

Sur le Calvaire la victoire fut complète (87) : les puissances de ténèbres, de chaos, de tyrannie sur l'âme humaine et toute la création, furent mises en pièces et repoussées à jamais (88). Le Christ, prêtre et victime (89), déchira dans sa chair la longue liste (90) de malédictions accumulées par l'humanité pécheresse, dans l'acte de sa suprême obéissance jusqu'à la mort (91), jusqu'au brisement même de son corps sans péché. Il cloua cette malédiction à la croix et la détruisit par sa mort (92). Il triompha dans son anéantissement même, dans cette chair même de péché qu'il avait prise sur lui (93). Il manifesta sa gloire dans son opprobre même (94). Sur le gibet même, il traîne ses ennemis comme des captifs attachés à son char triomphal (95); le péché est

(86) Newman, *Songe de Gerontius*, 5, trad. Lebourg, Paris, 1912, p. 56.

(87) Le Christ, le Dieu-homme, riche en toute vertu (Heb. ii, 13, 17 ; iii, 2 ; iv, 15 : vii, 7-8) et en signes divins (ii, 4), triomphe dans l'épreuve (ii, 18 ; iv, 15), à travers tribulations et souffrances (v, 7), agonie, prière et mort acceptée volontairement sur la croix hors de la porte (xii, 12 ; xiii, 12, cf. xii, 32).

(88) Col. ii, 11, 15 ; iii, 9 : ἀπέκδυσις.

(89) Le sacrifice de la croix (Heb. vii, 27 ; 1 Pet. ii, 24 ; iii, 18 ; 2 Cor. v, 21 ; Gal. iii, 13), d'une valeur infinie (Heb. x, 14) est opposé aux holocaustes de la loi mosaïque (Heb. ix, xiii). Voir note 78. Le Christ est à la fois ἱερεύς, ἀρχιερεύς (Heb. ii, 17 ; v, 5-9 ; ix, 11-12) et ἱλαστήριον (Rom. iii, 25 ; Heb. v, 1 ; vii, 27, 28). Il remplace Aaron et tous les sacrifices de l'Ancien Testament par son sacrifice et son sacerdoce, uniques et éternels, selon la figure de Melchisédec.

(90) Col. ii, 14 : τὸ καθ'ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν : décrets, ordonnances qui proclament la punition due au péché (Deut. xxvii, 14-16 ; Rom. ii, 12-15).

(91) L'obéissance à son Père fut le point de départ, la règle, la mesure et le but de ses desseins et de ses actions (Ioan. iv, 34 ; Heb. x, 5 ; Mt xv, 24 ; Lc. xxii, 42 ; xxiii, 46, Phil. ii, 8).

(92) Col. ii, 14.

(93) Rom. viii, 3 ; Heb. ii, 17-18 ; iv, 15.

(94) Col. ii, 14-15.

(95) Col. ii, 15 ; Eph. vi, 12.

balayé, la mort conquise par la mort, le démon et son alliée, la chair, rendus à jamais impuissants (96).

Il n'y a donc plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus (Rom. VIII, 1); ignorez-vous donc que tous les baptisés dans le Christ Jésus ont été baptisés dans sa mort? — Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité de la mort par la gloire du Père, nous aussi nous puissions marcher en nouveauté de vie (Rom. VI, 3-4) — nés de nouveau (Ioan. III, 3) — nouvelles créatures (2 Cor. V, 17; Gal. VI, 15), — greffés sur le Christ Jésus (Ioan. XV; Rom. XI, 13-14).

Le Créateur donc, conservateur et principe de cohésion pour l'univers, est aussi surnaturellement son chef et sa tête (97). Lui est la force qui l'inspire, le règle, le guide, l'ordonne et le soutient; la source profonde de son activité; le centre qui l'unifie, le germe qui le vivifie (98). Lui est la tête de sa personne, le lien qui l'unit dans une harmonie organique, la source pour lui de toute activité vitale, de de toute croissance et de tout développement (99). Dans le Christ Jésus! (100) *le* médiateur! Il n'est pas un étranger quelconque, médiateur entre deux égaux, mais il est créateur et créature, ciel et terre, sainteté et péché, source de toute grâce et salut. Par lui, grâce (101), salut (102), justice (103, justification (104), rédemption (105), réconciliation (106);

(96) Rom. v-viii.

(97) Ioan. xiv, 6; Act. iv, 12; Col. ii, 11; iii, 5-9.

(98) 1 Cor. xv, 45 : un esprit vivifiant (2 Cor. iii, 17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν).

(99) Col. i, 24; ii, 19, Eph. i, 22; ii, 16; iv, 4-15; v, 23, 30.

(100) Expression très fréquente soit dans le N. T. soit dans la Liturgie. Eph. iv, 3-6 donne trois principes intérieurs d'unité : le corps, l'esprit et l'espérance. Et trois principes extrinsèques : le Seigneur, la foi comme règle de vie, et le baptême comme entrée dans cette vie. L'unique Dieu et Père de tout domine tout. Cf. Gal. iii, 28 (εἷς ἐν X.'I. : une personne en J.-C.); Eph. ii, 14-22; Rom. iii, 29; x, 12.

(101) Rom. i, 5; v, 21.

(102) 1 Thes. v, 9; 2 Tim. iii, 15.

(103) Rom. iii, 27; Phil. i, 11.

(104) Rom. v, 18; Gal. ii, 16.

(105) Rom. iii, 24; Eph. i, 7.

(106) Rom. v, 10-11, 2 Cor. v, 18; Eph. ii, 16; Col. i, 20-22.

pacification et paix générale (107), libre accès à Dieu (108) et refuge contre une colère trop méritée (109), consolation (110), confiance sans limite (111), don de l'Esprit (112), adoption des enfants du Très-Haut (113), victoire sur le péché, la chair, la mort (114) — règne sans fin. Par lui seul, l'ensemble de la Création glorifie Dieu et lui rend d'incessantes actions de grâces (115). Par lui, les promesses reçoivent le « oui » de leur accomplissement, jusqu'à être dépassées (116). Il est dans l'ordre de la grâce, encore plus que dans l'ordre de la nature, la source et l'origine de la vie et de l'être : dans le Christ Jésus ! (117).

Comme le corps est un et qu'il a plusieurs membres, et que les membres du corps, tout en étant plusieurs, ne sont qu'un seul corps ; ainsi le Christ (I, Cor., XII, 12)... Vous êtes le corps du Christ et membres les uns des autres (V, 27). A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ... en vue de rendre les saints parfaits pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ... jusqu'à l'état d'homme parfait, jusqu'à la mesure de la pleine croissance du Christ ; en sorte que nous... croissions en toutes choses, en celui qui est la tête, le Christ ; de qui tout le corps, bien coordonné et uni ensemble, grâce au secours mutuel des membres qui opèrent chacun selon sa mesure, reçoit l'accroissement et l'édification dans la charité (Eph., IV, 7-16). Maintenant je me réjouis de mes souffrances endurées pour vous, et je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps qui est l'Eglise (Col., I, 24) (118).

Rien d'étonnant à ce que l'Eglise se sente impuissante à trouver une expression adéquate pour rendre l'incom-

(107) Rom. v, 1 ; Col. i, 20.
(108) Rom. v, 2 ; Eph. ii, 18.
(109) Rom. v, 9.
(110) 2 Cor. i, 5.
(111) 2 Cor. iii, 4.
(112) Tit. iii, 6.
(113) Eph. i, 5.
(114) Rom. viii, 37 ; 1 Cor. xv, 57. Cf. not. 96.
(115) Rom i, 8 ; v, 11 ; vii, 25 ; xvi, 27.
(116) 2 Cor. i, 20.
(117) 1 Cor. viii, 6.
(118) Suppleo reliquias pressurarum Christi in carne mea : ut corpus Christi mysticum congregetur et perficiatur (2 Tim. ii, 10) ; quia in sanctis Christus honoratur, vestitur, patitur... (Mt x, 42 ; xxv, 35, 40).

préhensible délicatesse, la grandeur, l'amplitude, la majesté, la gloire, de l'inépuisable amour du Crucifié (119). Dans tout sacrifice offert sur ses autels, de chaque hostie consacrée conservée dans ses tabernacles à travers le monde, le Christ, le Dieu-Homme, renouvelle incessamment le même et identique acte de réconciliation, pacification et restauration de toutes choses par le sang de sa Croix : suprême acte d'amour créé, reflet et même participation de l'essence divine qui est amour. Le Crucifié résume tout : chaque sanglot, chaque soupir, chaque palpitation à travers la création, de son premier jour à maintenant et jusqu'à la consommation de tout, n'est qu'un incessant écho de la mort de Jésus (120), comme cette consommation de tout ne sera elle-même autre chose que la jouissance de cet acte sans fin de l'amour de Jésus, le Christ, celui qui est tout en tout (121).

Je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi
Afin qu'ils contemplent ma gloire que vous m'avez donnée,
Que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux,
Et moi en eux, et vous en moi ;
Qu'ils soient un, comme nous sommes Un (Ioan., XVII, 20-24).
Amen : venez Seigneur Jésus !... Amen (Apoc., XXII, 20-21).

Edimbourg Thomas Agius, S. J.

UNE ÉTUDE SYNTHÉTIQUE DE LA VIE INTÉRIEURE AU DÉBUT DU XVIIe SIÈCLE

I. — *André Baiole S. J., auteur de cette étude.*

En 1659 paraissait à Paris, avec l'approbation du P. G. Rousseau provincial de la Compagnie de Jésus, en la pro-

(119) Col. ii, 3 : le Christ est en lui-même tout le mystère de Dieu ; en lui donc on trouve, quoique cachés aux sages et prudents de ce monde, tous les trésors de la sagesse et de la science (Mt xiii, 44 ; Is. xlv, 3 ; Deut. xi, 43 ; 1 Macch. i, 23).

(120) Col. i, 24 ; Phil. iii, 10 ; 2 Cor. iv, 10 ; Rom. xv, 15, 16 (les Gentils sont représentés comme une victime offerte en agréable odeur à Dieu, par Jésus-Christ lui-même avec l'assistance de S. Paul, son ministre).

(121) Apoc. vii, 17 ; v, 11-14 ; xiv, 1-4...

vince de Guyenne, un traité de la *Vie Intérieure*, dont l'auteur était le Père André Baiole, de la même Compagnie (1). Ce Religieux devait mourir, l'année suivante. *Le Ménologe de la Compagnie de Jésus* dit de lui qu'il fut « un homme de prière, puisant au pied du tabernacle et de son crucifix, comme le Docteur Angélique, la lumière et l'onction du Saint-Esprit. »

Ce jugement est confirmé par un témoignage contemporain. *Les Annales de la Congrégation de Notre-Dame*, Société religieuse, fondée à Bordeaux en 1606, par la B[se] Jeanne de Lestonnac, signalent l'impression faite sur la Communauté de Pau, par ce saint religieux. « En 1635, y est-il raconté, le P. André Baiole était Recteur du Collège de Pau. Ce fut un grand bonheur pour les filles de Notre-Dame, au commencement de leur fondation, d'être secourues par ce Père Jésuite et de se voir éclairées des lumières de ce sage Recteur, qui, outre les talents des hautes sciences et de la chaire, possédait un don éminent d'oraison, dont il nous a donné de belles leçons dans son excellent traité de la vie intérieure. »

L'homme de Dieu était né à Condom, en 1590. Il avait eu pour père Gaillard Baiole, Docteur en Médecine, et pour mère Catherine de Gardelle. Et il trouva sans doute auprès de ses parents de grands exemples de vie chrétienne. Car à ce foyer deux vocations précoces devaient éclore. Quand le 28 octobre 1608, le jeune André, à peine âgé de 18 ans, sollicita son admission dans la Compagnie de Jésus, il y trouva déjà son frère aîné Jean, qui, pendant de longues années, enseigna la philosophie au collège de Bordeaux.

C'est dans cette dernière ville, qu'André Baiole fit son noviciat. Il reprit ensuite ses études littéraires à Limoges, où il eut pour Père Spirituel, le Père Ignace Balsamo, religieux remarquable, qui, pendant trente-trois ans, fut maître des novices ou Père Spirituel dans les deux provinces de Lyon et de Toulouse, et dont le *Ménologe* dit « que la France lui dut un grand nombre de parfaits religieux, qu'il

(1) *De la vie intérieure*, où il est traité de trois entretiens de l'âme avec Dieu, et des moyens pour la conduire jusqu'à la plus haute perfection, par le R. P. André Baiole, de la Compagnie de Jésus, xx-579 p., 1659. C'est à cette édition que nous nous référerons.

avait formés uniquement sur le modèle des Constitutions (1). »

Il n'est pas sans importance de constater que le jeune André Baiole reçut d'un tel maître les premières leçons de cette vie intérieure, dont il devait plus tard parler lui-même avec la conviction communicative de l'homme qui en a l'expérience.

Un autre religieux, d'une haute sainteté lui aussi, le P. Charles Clusel, contribua encore à la formation ascétique d'André, qui l'eut pour Père Spirituel pendant ses divers séjours à Bordeaux entre 1610 et 1623. Le P. Clusel laissa notamment la réputation d'un serviteur insigne de la Reine des Anges et il avait le don d'en inspirer l'amour.

Si nous ajoutons aux noms des Pères Balsamo et Clusel, ceux des Pères Antoine Suffren et Pierre Cotton, nous aurons indiqué les hommes, qui par leur exemple et leur doctrine, paraissent avoir exercé une influence profonde sur l'auteur du *Traité de la Vie intérieure*. Le P. Antoine Suffren, qui gouverna successivement les deux provinces de Lyon et d'Aquitaine, était cité par le P. Claude Aquaviva, Général de la Compagnie « comme le modèle des Supérieurs et un des hommes les mieux versés dans la connaissance de l'Institut. » Quant au Père Cotton, confesseur de Henri IV, il fut un des hommes les plus éminents de son siècle. On sait moins d'ordinaire, qu'il fut un auteur spiri-

(1) Amant de la vie intérieure, le P. Balsamo, consacrait chaque jour deux heures à l'oraison. Rien ne semblait d'ailleurs, ajoute le *Ménologe*, interrompre l'union de son cœur avec Dieu. Souvent dans l'ardeur de sa prière, son visage était baigné de larmes ; malgré ses efforts, il ne pouvait cacher l'abondance des consolations divines, surtout lorsque pendant le Saint-Sacrifice, il était élevé de terre par la force invincible de l'Esprit divin. Ces faveurs étaient pour lui un sujet de confusion ; il cherchait à s'en dédommager par l'exercice des fonctions les plus humbles de la maison et des plus rigoureuses pénitences. Sans égard pour ses nombreuses infirmités, qu'il appelait les bénédictions du Seigneur, il observait encore, à plus de 74 ans, un jeûne très austère, se flagellait sans pitié et ne quittait pas même ses vêtements pour se reposer pendant la nuit. Plusieurs prélats, tels que les Légats du Saint-Siège et l'Archevêque d'Avignon venaient faire sous sa conduite les Exercices de Saint-Ignace, et ils en sortaient transformés en d'autres hommes.

tuel dont la grâce et la piété ont pu être rapprochées sans paradoxe de celles de saint François de Sales (1).

Le jeune Baiole lut sans doute *l'Intérieure Occupation* du P. Coton, et ses autres écrits ascétiques et mystiques. Il lut aussi François de Sales, Jean de la Croix et Thérèse de Jésus, dont les écrits venaient d'être traduits en français. Il lut les Pères, il lut les Théologiens de son temps, et en particulier François Suarez, qu'il cite souvent et dont il s'inspire constamment. Toutes ces lectures, dont le traité de la *Vie Intérieure* trahit l'influence, furent éclairées et contrôlées par l'expérience directe des âmes. Après avoir enseigné quelque temps la philosophie, le P. Baiole fut en effet appliqué au ministère apostolique, qu'il exerça successivement à Saintes et à Pau où il fut Recteur. De 1647 à 1650, il remplit les fonctions de *Socius* du Provincial d'Aquitaine, et les catalogues nous le montrent en 1653 *Instructeur du 3e an* à Marennes (2).

L'année suivante, la maison du 3e an de Marennes ayant été supprimée, le P. Baiole fut de nouveau envoyé à Saintes où il dirigea pour la seconde fois la grande congrégation et où la mort vint le frapper.

Quand on se rappelle que la ville dans laquelle le P. Baiole fit les plus longs séjours, et qui fut celle où il mit la dernière main à son œuvre, était à cette époque exposée aux sièges, aux bombardements, aux luttes sanglantes des guerres de religion, on n'en apprécie que plus la calme sérénité du traité de la *Vie Intérieure*. Ce traité se distingue d'un grand nombre d'autres publications sur le même sujet par la cohérence de sa composition, la solidité de sa doctrine et l'onction pénétrante de son style.

Au lieu d'être le recueil plus ou moins artificiel d'instructions religieuses, simplement reliées entre elles par une pensée commune, il est, ou du moins veut être dans la pensée de son auteur, un exposé systématique de la vie inté-

(1) H. Brémond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France*, t. II, p. 109 seq.

(2) Nous devons ces renseignements biographiques au regretté Père Rivière, S J, qui a bien voulu faire des recherches dans les catalogues du temps.

rieure, une synthèse. Ce livre de Spiritualité a les prétentions d'un livre de science.

Il n'est pas sans intérêt d'en analyser sommairement le contenu.

II. — *Plan de cette étude.*

L'auteur part de ce fait que l'entretien avec Dieu constitue le vrai bonheur de l'homme, ici-bas et dans l'éternité (I, 1). C'est donc une erreur pernicieuse, que l'erreur de ceux qui s'imaginent qu'il ne convient qu'aux Religieux ou aux Clercs (I, 2). Tous les Chrétiens y peuvent avoir leur part, puisqu'ils sont tous appelés dans une certaine mesure à la perfection et à la sainteté (I, 3-7); et les excuses mises en avant par les âmes tièdes pour s'en dispenser n'ont aucun fondement raisonnable, ni aucune solidité. La facilité de cet exercice en ouvre la porte à tout le monde (I, 8); ceux qui ne se servent pas d'un pareil moyen pour le service de Dieu et pour leur propre salut, méritent d'être blâmés (I, 9).

Il faut donc embrasser le saint exercice de la dévotion.

Or au jugement de Saint Bernard et de plusieurs autres Pères, il se peut diviser en trois degrés : premier degré, l'oraison *de discours*, appelée Méditation; second degré, l'oraison *d'affection*; troisième degré, l'oraison *d'union* ou *Contemplation* (I, 10).

1er Degré de la vie intérieure et l'oraison de Discours ou Méditation.

On doit régulièrement se livrer d'abord à la *Méditation*, en s'entretenant avec Dieu sur les matières qui conviennent d'une manière spéciale à ceux qui commencent à s'adonner à la piété (I, 12) : comme sont la fin dernière de l'homme, la connaissance de soi-même, l'énormité du péché, le mépris du monde, les misères de cette vie, la mort. le Jugement, le Paradis, l'Eternité bienheureuse et malheureuse : sujets propres à la *vie purgative* et pénitente. Et il ne faut pas se contenter d'y passer légèrement. Il faut insister longtemps, suivant la grâce de Dieu. Pour régler la coopération de notre âme à cette grâce, il faut (comme en toutes les choses qui touchent à la conscience) se soumettre au jugement d'un Directeur qui ait de la piété, du savoir, de la prudence et l'expérience de la vie intérieure. L'âme qui ne suivra que son propre sens, s'exposera, à mille illusions.

Les Exercices spirituels particulièrement recommandés en ce premier état d'oraison, sont, non seulement ceux qui s'imposent durant toute la vie, à savoir la pratique des vertus solides et la fréquentation des Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, mais encore ceux qui aident l'âme à tirer tout le profit possible de la Méditation. Tels sont

les exercices de la retraite intérieure et extérieure, qui nous éloignent du commerce du monde, selon la mesure d'une sage discrétion et qui nous unissent à Dieu (I, 13-14). Tels sont encore les exercices de l'abnégation de soi-même. Se renoncer est la condition de tout progrès spirituel. Car sans l'abnégation, est incurable la blessure qu'a reçue notre nature par le péché de nos premiers parents.

Sa pratique paraît d'abord pénible ; mais à qui se la rend familière, elle a bientôt des attraits ; l'âme y trouve honneur, profit, plaisir et facilité, il faut donc généreusement entreprendre ce renoncement et commencer par la mortification des sens extérieurs et de là passer à celle des affections de l'âme, ce qui nous aidera à purifier ses puissances, la mémoire, l'entendement et la volonté. Si la ferveur et le courage doivent régner dans tous les états de la vie intérieure, c'est particulièrement vrai de celui des commençants (I, 15, 22). Car ils ont à se disposer peu à peu par les exercices dont nous venons de parler à monter à *l'oraison d'affection* (I, 23-27). Le passage alors, est à franchir sans crainte, car, quand une âme s'est exercée longtemps à méditer sa fin dernière, l'énormité de ses péchés, ses misères, ses faiblesses, la brièveté de cette vie, l'infaillibilité de la mort et du jugement, l'éternité de l'Enfer, la Vie, la Mort et la Passion de Jésus-Christ et autres semblables sujets ; quand elle a fait des réels progrès dans la mortification de ses passions ; quand elle s'est exercée à la pratique des vertus d'humilité, de douceur, de patience, d'obéissance et de charité, quand enfin elle se trouve intérieurement portée, par un attrait de l'Esprit Saint, qui l'attendrit et lui fait parfois couler les larmes des yeux, à aimer Dieu avec plaisir ; elle est comme le bois sec, qu'échauffe déjà le contact du feu. L'amour de Dieu peut l'embraser.

2° *Degré de la vie intérieure et l'oraison affective.*

Cette oraison d'affection, qui est au second degré de la vie intérieure consiste dans un entretien de l'âme avec Dieu, où les raisonnements font place à des actes d'amour, de complaisance, de sacrifice, de louange et d'action de grâces (II, 1).

Elle a de grands avantages sur la Méditation. Elle est en soi plus parfaite et plus utile (II, 2), Elle rend plus facile la prière persévérante (II, 3-4), car elle a ses délices qui procurent à l'âme un contentement si grand qu'il peut parfois devenir un danger (II, 5). D'elle-même cependant, elle ne produit que des fruits dont les plus remarquables sont : le mépris du monde, l'accroissement de l'amour de Dieu, le don de la paix, l'assujettissement de la chair et le renouvellement de l'homme intérieur (II, 6).

Quant aux exercices à pratiquer dans ce second état d'oraison, ils sont ceux qui aident l'âme à atteindre la perfection de ce renouvellement. Il s'agit en effet pour elle de changer ses opérations coutumiè

res, d'en corriger les moindres désordres (II, 7, 8), d'en réformer les tendances naturelles (II, 9), et d'embellir aussi ses quatre principales facultés, qui sont : la mémoire, l'entendement, le jugement et la volonté (II, 10). Il faut donc que l'âme renouvelle *sa mémoire* (II, 11). Celle-ci conserve les souvenirs, dont se nourrit la pensée, et qui sont pour la volonté, tantôt un attrait, tantôt une répulsion. Son renouvellement s'opère, dès lors qu'elle se vide de toutes les images et de tous les fantômes qui pourraient souiller l'âme, l'incliner vers les choses de la terre, ou l'engager dans celles qui sont inutiles. Il s'opère encore par le souvenir toujours présent des choses divines, qui sont capables d'allumer au cœur le grand feu de l'amour de Dieu (II, 11). Ainsi aux vieilles images de ce monde qui ne peuvent qu'amuser une vaine curiosité, se substituent dans la mémoire renouvelée celles qui excitent l'âme à tendre saintement vers son Bien éternel.

L'entendement se renouvelle, lorsque, au lieu de chercher à se distraire ou à se dissiper, à se complaire en de subtiles spéculations, qui nourrissent l'orgueil de l'Esprit, sans satisfaire notre besoin profond de vérité, il s'applique attentivement à considérer la grandeur de Dieu et le néant de l'homme, les perfections de Notre Seigneur Jésus-Christ et l'incomparable attrait de son appel à une vie qui ressemble à la sienne (II, 12).

Le Jugement, se renouvelle par le mépris des jugements du monde et de ses fausses maximes touchant les honneurs, les richesses, les plaisirs, les biens, les maux de cette vie (II, 13), et par sa conformité de plus en plus grande avec le jugement de Jésus-Christ sur toutes ces choses (II, 14). La bonne disposition de cette faculté estimative est nécessaire à la vie intérieure. Il ne faut donc pas se contenter de la régler sur les exemples des Saints qui tous ont méprisé les honneurs, les richesses et les plaisirs de cette vie et qui, en considération de Jésus-Christ, ont aimé le mépris, la pauvreté et la douleur, ces trois compagnes inséparables du Divin Modèle (II, 15-16), il faut encore se bien pénétrer soi-même des raisons, que l'on a personnellement de se mépriser. Les personnes spirituelles l'oublient parfois. Et c'est pourquoi elles n'avancent guère dans la vie intérieure. Tout cependant devrait leur enseigner ce mépris : leur intérêt comme celui de Dieu et de Jésus-Christ (II, 17, leur honneur, qu'il n'est point paradoxal pour un disciple de l'Evangile de trouver dans le mépris de ce que Dieu méprise (II, 18-19), leur raison éclairée par les expériences des Saints et les Oracles de l'Esprit de Dieu (II, 20).

Le renouvellement de *la volonté* (II, 23), qui est la principale puissance de l'âme, se fait par le retranchement de toutes les affections déréglées, oui de *toutes*, parce qu'une seule d'entre elles est capable d'empêcher l'union avec Dieu et même de jeter une âme dans le péril de la damnation éternelle (II, 24). Le

renouvellement de notre puissance affective exige encore qu'elle soit comme embellie et perfectionnée par la pratique d'une sainte haine de soi-même, et d'un amour de Dieu qui nous pousse à chercher en toutes choses son bon plaisir (II, 28).

Lorsque une âme se sera occupée quelque temps à ces saints exercices, elle se trouvera déjà par ce moyen, la grâce de Dieu aidant, disposée à la *contemplation*. Il faudra cependant qu'un sage Directeur l'observe avec attention pour voir, si elle a les marques et les signes infaillibles, que le Saint-Esprit a coutume de donner quand il appelle une âme à *l'oraison d'union*. Ces signes, elle lés a, l'âme qui se sent ordinairement embrasée de l'amour de Dieu, non seulement à l'autel et dans un oratoire, mais partout ailleurs, à la vue du ciel, de la mer, d'une image ou sans cause apparente ; celle qui se trouve inclinée comme naturellement à aimer Dieu et à s'unir à lui sans violence ; celle qui, éprouve autant de fatigue à diversifier les actes affectueux qu'elle exerçait au second degré de la vie intérieure, que de douceur et de facilité à porter sur Dieu un regard amoureux, et à s'épancher en lui, celle qui enfin — et ce signe est le plus sûr de tous — est devenue humble, soumise, simple, résignée aux ordres de la Providence divine ; une amante des croix et des souffrances tant extérieures qu'intérieures, dont elle préfère l'amertume aux délices des sens et aux satisfactions les plus pures de l'esprit (II, 37).

Plusieurs se trompent, quand, sous prétexte d'humilité et de respect, ils se refusent de se disposer à ce que Notre-Seigneur leur fasse la grâce de les élever à la Contemplation. Qu'ils aiment plutôt la retraite extérieure, en s'éloignant des distractions mondaines et en se maintenant dans une solitude modérée, discrète et bienséante à leur profession. Qu'ils aiment aussi et surtout la retraite intérieure, celle qui consiste dans le silence et dans le recueillement et qui nous porte à rentrer en nous-mêmes et à nous rendre agréables aux yeux de Dieu. Ajoutez à tout tout cela une affectueuse, simple et familière conversation avec la divine Majesté et avec les Saints, la pratique de la mortification intérieure, de l'humilité, de l'obéissance, de la charité et des autres vertus qui embellissent une âme. Le don de la Contemplation suivra souvent ses dispositions.

3ᵉ *Degré de la vie intérieure et l'oraison d'union de Contemplation.*

Cette Contemplation n'est autre chose qu'une vue amoureuse de Dieu. Elle comprend comme actes de l'âme, un acte de l'entendement qui considère Dieu, un acte de la volonté qui l'aime. C'est une oraison qui n'appartient qu'aux parfaits ou à ceux que Dieu conduit à la perfection (III, 5). Ses propriétés méritent d'être considérées avec soin : ce sont une élévation éminente de l'âme vers Dieu, une admiration ravissante,

une délectation spirituelle et parfois sensible, si délicieuse qu'elle est au-dessus de toutes expressions (III, 6-8). Au reste, la Contemplation n'est pas stérile; elle produit cinq fruits principaux qui sont : le mépris des choses temporelles, l'amour des éternelles, la pureté du cœur, la paix et la joie de l'âme et l'union avec Dieu (III, 9-10). Celui qui est élevé à cet état doit combattre tous les empêchements avec lesquels il ne peut subsister, comme sont les péchés véniels ou les légères imperfections lorsqu'elles sont volontaires et délibérées (III, 11). Car pour ce qui est des fautes de surprise et de fragilité, elles ne lient pas les mains à Dieu et ne l'empêchent pas de donner la grâce de la Contemplation à ceux qui se disposent par ailleurs à la recevoir. Un autre empêchement est l'embarras du monde, les soins superflus et les occupations inutiles dans lesquelles on ne se jette pas tant par nécessité et par obligation que par divertissement et curiosité. Avec cela, une affection déréglée et une application trop absorbante aux choses même qui sont bonnes ne contribue pas peu à éloigner une âme de la Contemplation.

Entre les moyens propres pour arriver à cette éminente union divine, il faut mettre l'exercice de la présence de Dieu par pensée et par amour, la familiarité avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui consiste principalement en des oraisons jaculatoires, la constance de la prière et la persévérance accompagnée de joie et de ferveur, (III, 18-19). Dans cet état, l'entendement et la volonté ont leurs emplois. L'entendement est tout occupé dans une simple pensée et attention à Dieu, soit que l'âme le prie, soit qu'elle ne le prie pas actuellement (III, 20). Les Maîtres de la vie intérieure disent qu'il y a un certain usage de l'entendement qu'ils appellent *propriétaire*, à cause qu'il tient un peu de l'amour-propre, lequel s'attache avec complaisance à quelques objets prévenant en quelque façon l'opération de Dieu, au lieu de la suivre et s'abandonner entre ses mains afin qu'il en dispose selon son bon plaisir. Pour la volonté, il la faut tenir dans une disposition d'amour de Dieu continuel et actuel et après quelque progrès dans la voie de la Contemplation, il la faut abandonner absolument à sa divine conduite, sans user d'autre activité que de celle qui suit le mouvement et l'impression du Saint-Esprit, comme l'enseigne en termes exprès le grand Saint Denis et le Docteur Suarez. « Et c'est à cet endroit qu'il est à propos de remarquer que les Contemplatifs ne sont pas attachés comme on pense ordinairement à l'oratoire ou à la chambre. Il est vrai qu'ils prennent plaisir à vivre seuls avec Dieu seul, mais il est vrai que l'amour de Jésus-Christ et le désir de lui plaire les jette à la campagne avec joie et avec satisfaction, pour y gagner les âmes qu'il a rachetées avec son sang lorsque l'obéissance qu'elles doivent à leurs Supérieurs, les y oblige. »

Or, quoique ce saint commerce de la Contemplation, soit un exer-

cice très agréable à Dieu, il faut pourtant avouer que plusieurs imperfections s'y peuvent glisser, comme dans toutes les bonnes choses que les hommes gâtent par leurs défauts (III, 21-23). Celles dont il convient de parler spécialement sont la pusillanimité, un secret orgueil, l'oisiveté et la trop grande activité; leurs remèdes et antidotes sont la confiance et la crainte de Dieu, le courage, l'humilité, la soumission, la ferveur. Et surtout, un puissant remède contre l'activité, c'est de n'entreprendre jamais aucune œuvre de soi-même, mais de suivre Dieu avec fidélité et de coopérer aux inspirations extérieures de son Esprit, qui habite dans les âmes justes.

Deux petits traités supplémentaires sont ajoutés dans l'édition de 1659 au traité de la *Vie intérieure,* que nous venons de résumer, en nous inspirant d'un abrégé, que le P. Baiole a fait lui-même de son ouvrage. Ils ont pour objet, l'un le *Bon Plaisir de Dieu,* et l'autre la *Simplicité*. Ils doivent dans la pensée de l'auteur compléter la doctrine spirituelle du livre qu'il publie, « *pour ce qu'ils contiennent et les principaux effets et les moyens plus assurés de parvenir au dernier degré de la vie intérieure* ». Une touchante prière, aussi riche de pensées que d'émotions, sert de conclusion :

Parce que tout dépend de votre faveur, je me jette à vos pieds, ô divin Jésus, fidèle ami des âmes intérieures, qui prenez vos plaisirs dans la familiarité que vous avez avec elles, pour vous prier de nous donner les qualités et les dispositions nécessaires pour ce saint et bienheureux commerce, de nous enseigner les sacrés compliments et les innocentes civilités dont il se faut servir en la conversation qu'on a avec votre divine Majesté; de nous donner une sincérité cordiale, une simplicité prudente, une fidélité inviolable, mais surtout, une persévérance infatigable à votre service.

Et parce qu'il y a un grand nombre de bonnes âmes, qui se laissent séduire aux trompeuses apparences du monde, ouvrez leurs yeux, et faites leur voir la vanité, l'inconstance, la brièveté et la bassesse des biens de cette vie; sevrez-les des plaisirs et des voluptés des sens par les plaisirs et les voluptés de l'esprit et par les délices que vous faites goûter à vos amis dans l'honneur de votre familiarité.

Après qu'elles auront fait quelque progrès dans le chemin de la vie intérieure, vous les priverez encore, si vous voulez, de tous les goûts et de tous les sentiments spirituels, pour les attacher et unir à vous seul, qui êtes leur Souverain-Bien, leur satisfaction et leur félicité

entière et parfaite en cette vie et en l'autre, dans le temps et dans l'éternité.

III. — *L'Unité de la vie spirituelle : idée fondamentale de cette étude.*

La Vie intérieure ainsi décrite aurait donc comme trois degrés correspondant à trois degrés de perfection dans les entretiens de l'âme fidèle avec Dieu. Le P. Baiole s'appuie sur Suarez, dont il cite le témoignage si net : *Est haec partitio vulgaris inter scriptores praesertim mysticos et est in ratione fundata* (1). Il s'appuie sur les Pères, sur Saint Macaire et sur Saint Bernard, puis il ajoute :

L'autorité de ces grands personnages fait voir qu'il est vrai, parlant ordinairement, que le don de la Contemplation n'appartient qu'aux parfaits. Si faut-il avouer, qu'il arrive parfois que Dieu le donne encore, comme en passant, aux imparfaits, pour les attirer par cette faveur, à la perfection et les sevrer des plaisirs et des attaches qu'ils ont à quelques créatures (2).

Mais cette contemplation, qui couronne les grâces de la *Vie intérieure,* est-elle acquise ou infuse, active ou passive, ordinaire ou extraordinaire? Le P. André Baiole, reconnaissons-le, ne se pose pas ces questions; et les distinctions qu'elles suggérent aux écrivains spirituels des âges postérieurs, encore qu'on puisse les retrouver d'une certaine manière dans sa pensée, ne sont pas dans son vocabulaire.

Un siècle et demi, plus tard, en 1802 paraissait à Paris un petit traité intitulé : *Considérations sur l'Oraison,* dont l'auteur, le P. de Clorivière, a laissé une grande réputation de sainteté (3), comme le P. Baiole. On peut utilement se servir de ce précieux ouvrage pour éclairer l'étude du P. André Baiole, des lumières, qu'une terminologie rendue plus précise par les nécessités de la controverse avec les quiétistes, projette sur une doctrine restée la même, non

(1) Suarez, *De Religione.* l. II, c. II, n. 2.
(2) Baiole, *op. cit.,* ch. V.
(3) *Considérations sur l'Exercice de l'oraison,* à Paris, chez Nyon, an X, 1802.

seulement dans ses principes fondamentaux mais encore dans ses directives pratiques.

Le P. de Clorivière distingue d'abord trois degrés d'oraison, qui « appartiennent à l'oraison *commune*, *active*, c'est-à-dire à cette oraison qui se fait avec le secours de la grâce ordinaire et dans laquelle l'âme agit par elle-même, en se servant de ses puissances aidées de cette grâce qui lui est donnée plus ou moins abondamment. » Ces trois degrés sont : 1) l'oraison de discours ou méditation, 2) l'oraison affective, 3) l'oraison de recueillement ou de simple vue. Après les avoir caractérisés et indiqué ce que doit être, en chacun de ces degrés, la conduite de l'âme, l'auteur ajoute : « Outre cela, il y a une *oraison passive*, ainsi nommée parce qu'elle est dans l'âme l'effet d'une opération divine, plutôt que de la sienne et que l'âme n'y peut point parvenir par ses propres efforts, même avec le secours de la grâce commune. Cette oraison répond à l'état des âmes qui ont fait des progrès considérables. On lui donne en général le nom de *contemplation.* »

« Il y en a une *ordinaire* et une *extraordinaire* et chacune d'elle a des degrés qui varient à l'infini. » (p. 68).

S'agit-il de l'*oraison passive ordinaire*, elle se distingue en *oraison de quiétude* et *oraison d'union*, dont les trois degrés principaux sont l'union passagère, l'union aride ou purifiante, l'union plus habituelle ou transformante (p. 174). Bien différente est l'oraison passive *extraordinaire*, dans laquelle sont à ranger, d'après de Clorivière, les paroles intérieures, les visions, les extases et les ravissements (p. 203 seq.).

Quant au *Mariage spirituel*, qu'il montre au terme des surnaturelles ascensions de la Vie intérieure, le pieux auteur, qui veut, avant tout faire un ouvrage pratique et non une Théologie mystique se contente de le caractériser brièvement.

Ces distinctions sont prudentes. Elles marquent une date. Elles révèlent les vicissitudes d'une des périodes les plus mouvementées de l'Histoire de la Spiritualité. Mais elles confirment aussi — et ce point est des plus remarquables — l'idée fondamentale qu'exprimait en 1659 le Père Instructeur du 3e an de Marennes.

Si le mot « *contemplation* » a en effet chez Baiole, comme chez les auteurs spirituels de son temps, un sens plus étendu que chez de Clorivière, s'il désigne non seulement la contemplation proprement dite, mais encore le dernier degré de l'oraison affective, ce que de Clorivière appelle oraison de simple vue ou de simplicité, ce n'est pas qu'il y ait entre eux opposition de doctrine. Il y a seulement diversité dans la formule. *L'un et l'autre affirment l'unité de la vie intérieure.*

Le P. de Clorivière met cette unité en lumière par la distinction qu'il établit entre l'oraison passive ordinaire et l'oraison passive extraordinaire et par sa détermination précise du rôle de la contemplation dans l'économie de la sainteté. Le P. André Baiole s'applique d'autre part à expliquer ce rôle. Et étant donné le sens plus compréhensif qu'il donne, ainsi que nous l'avons vu, au mot *contemplation*, il est naturel qu'il nous en propose une explication plus détaillée encore et plus complète.

Relevons par exemple ce qu'il dit de la nature de la contemplation :

Premièrement il faut savoir qu'il y a une notable différence entre la Contemplation philosophique, qu'on appellerait plus commodément spéculative et la Contemplation chrétienne et religieuse ; pour ce que celle-là se porte sur toute sorte d'objets indifféremment, et celle-ci ne considère que Dieu pour son premier et principal objet, encore qu'elle regarde quelquefois les choses divines, comme sont les bienfaits de Dieu, ses ouvrages et ses créatures, en tant qu'elles nous aident à une plus grande connaissance et amour de la Divine Majesté.

De plus celle-là est spéculative, et s'arrête à la simple vue de la vérité : celle-ci est pratique, tant par sa nature qui la porte à la contemplation que par l'intention de celui qui contemple lequel se propose pour fin la connaissance et l'amour de son Créateur, non seulement pour l'amour de lui qui est la vérité contemplée, laquelle prépare le contemplatif à lui rendre les devoirs et hommages que mérite une Majesté si éminente, mais aussi parce que d'elle-même elle est opérative, et encore qu'elle se porte vers Dieu, elle ne s'arrête pas néanmoins en Dieu, en tant qu'il est intelligible et connaissable, mais elle le considère comme un être suréminent, très adorable et très aimable, très digne d'honneur et de gloire, qui mérite que ses créatures soient attachées à son service, et à lui rendre de l'honneur ; autrement cet exercice ne mériterait pas le nom de Contemplation chré-

tienne, laquelle a pour sa fin la conjonction et l'union de l'âme avec Dieu.

Cette distinction présupposée, je dis que la Contemplation chrétienne et pieuse, de laquelle je traite, n'est autre chose, pour en parler proprement et clairement qu'un regard amoureux de Dieu, ou si quelqu'un demande une définition plus longue : c'est un entretien de l'âme avec Dieu, le plus haut et le plus excellent de tous, qui comprend un simple regard du côté de l'entendement et un acte d'amour du côté de la volonté (1).

La Contemplation ainsi entendue sera donc, quels qu'en soient les degrés de perfection, un acte de foi et de charité, posé sous l'influence plus ou moins grande des Dons du Saint-Esprit. Et les âmes auxquelles Dieu inspire le saint désir d'une union plus intime avec Lui ne sauraient négliger, conclut Baiole, de se disposer à en recevoir la grâce.

Que si on m'accorde que c'est une action digne de louange, de désirer le plus haut degré de l'humilité, de la piété, de la charité et de toutes les autres vertus, je m'étonne qu'on doute s'il est permis d'aspirer au plus haut degré d'oraison. Si je puis demander à Dieu la plus haute perfection des autres vertus, qui m'empêche de demander celle de l'oraison intérieure, puisque avec la grâce de Dieu, je puis acquérir l'une et l'autre et que toutes deux servent beaucoup à la gloire de Dieu et à la perfection de mon âme (2)?

En une série d'avis, qui révèlent une grande expérience des âmes, le P. Baiole a d'ailleurs soin de discipliner le désir de la contemplation :

Comme nous voyons une grande diversité en la coopération que les âmes apportent aux grâces qu'elles reçoivent de Dieu en l'Oraison, aussi peut-on remarquer une grande diversité en la grâce que Dieu fait à ceux qui aiment ce saint Exercice. Car il arrive quelquefois que d'abord qu'un homme s'occupe à la Méditation, Dieu l'appelle et l'élève à l'Oraison de quiétude et de parfaite Union. Les autres et c'est l'ordinaire, demeurent longtemps dans l'exercice de la Méditation : il faut les aider tous avec un avertissement néanmoins, qu'on ne doit

(1) Baiolle, *op. cit.*, III, 4.
(2) *Ibid.*, III, 2.

jamais porter les commençants à l'oraison de quiétude et de contemplation.

Que si Dieu leur fait cette grâce, il est le maître, et on n'a pas droit d'exiger pour tous, ce qu'il n'accorde que rarement et à peu de personnes.

Mais pour ceux qui se sont exercés quelques années à la méditation des mystères de la Vie, de la Passion et de la Mort de Jésus-Christ, qui ont fait quelque notable progrès dans la vie intérieure et qui ont quelque ouverture et disposition à prier avec quiétude et repos en présence de Dieu, il les faut avertir de ne quitter pas tout d'un coup les méditations, mais de retrancher peu à peu le discours et d'augmenter l'affection, suivant le conseil que donne saint Ignace dans les additions de ses Exercices, qui désire qu'au point où nous trouverons la dévotion que nous recherchons, nous nous y arrêtions, sans nous hâter de passer outre, jusqu'à ce que nous y soyons satisfaits (1).

Avec plus de précision encore, le P. de Clorivière s'applique à prévenir les âmes contre les déviations possibles d'un désir saint en son objet, mais que l'infirmité humaine peut facilement entacher d'amour-propre. Régulièrement donc « nos désirs ne doivent pas se porter vers de plus excellents degrés d'oraison, mais avoir uniquement pour objet de nous acquitter le plus parfaitement qu'il nous est possible, de l'Oraison qui nous convient. » Ce dernier avis, ajoute le sage directeur, regarde surtout l'*oraison passive extraordinaire*, c'est-dire celle où Dieu se communique à l'âme, d'une manière qui n'est pas dans le cours ordinaire de la grâce, même par rapport aux âmes qu'il destine à une plus haute sainteté.

« Dieu est le maître de ses dons : il faut les recevoir lorsqu'il veut nous les faire, mais il n'exige point que nous désirions *ceux dont il s'agit ici*, parce que sans augmenter notre sainteté, ces sortes de dons ont plus d'éclat que les autres qui sont intérieurs et cachés, et que cet éclat, si nous y prenions complaisance, deviendrait un obstacle à notre perfection et même à notre salut (2). »

Mais précisément parce qu'il s'est gardé de confondre les grâces éclatantes de l'*oraison passive extraordinaire*, au seuil de laquelle l'humilité s'arrête et tremble, avec les

(1) *Ibid.*, III, 3.
(2) DE CLORIVIÈRE, *op. cit.*, p. 198.

grâces sanctifiantes de l'*oraison passive ordinaire*, le P. André Baiole a pu, en des pages substantielles, qui prévenaient les confusions des faux mystiques, insister sur les dispositions nécessaires pour arriver à la contemplation, sans toutefois attribuer, pour autant, à l'activité humaine l'initiative et le succès des surnaturelles ascensions de la vie intérieure.

Après avoir par des arguments d'autorité réfuté ceux qui, déjà de son temps, proposaient en spiritualité la théorie du « *laisser faire* », il s'exprime ainsi :

J'ajoute finalement à ces preuves l'expérience ordinaire que nous avons de la vocation de Dieu à cet état (de la contemplation) ; car nous voyons tous les jours des personnes et en grand nombre, que Dieu appelle à la contemplation par les dispositions qu'il leur communique, qui sont ordinairement celles-ci :

En premier lieu, il leur donne un mépris du monde et de tous ses biens, vanités, honneurs et plaisirs ; secondement un grand désir de la retraite, qui est une suite du dégoût qu'elles sentent au regard des créatures ; et en cette retraite, elles prennent un singulier plaisir d'être avec Dieu, écartées de la rencontre des hommes mondains et éloignées de leur entretien ; en troisième lieu une joie intérieure qui vient de ce qu'elles se croient en liberté, hors de l'esclavage des créatures et d'autre part qu'elles jouissent des douceurs que Dieu a coutume de verser dans le cœur de ceux qui commencent à le servir ; quatrièmement une haine d'elles-mêmes qui a sa source de la lumière que Dieu leur donne pour se connaître ; cinquièmement un désir de mortification intérieure et extérieure, pour retrancher de leur cœur ce qui déplaît à Dieu. Cette mortification est plus ou moins parfaite, selon que la grâce divine et la coopération de la créature est plus grande ou plus petite.

Je connais des personnes vertueuses, qui en sont venues non seulement à se déprendre d'avec toutes les créatures, mais aussi jusqu'à se défaire presque entièrement de l'amour propre,

Et sur cette expérience je conclus que si Dieu donne effectivement tous ces bons mouvements et s'il produit dans ces âmes ces dispositions, il demande leur coopération et si elles secondent ses bonnes intentions, elles arrivent ordinairement à l'état de la parfaite union et de la sainte contemplation.

Qui nous empêche donc de correspondre à ces invitations de Dieu qui nous fait connaître qu'il a de grandes inclinations à faire ce précieux don aux âmes qui se disposent à le recevoir (1).

(1) Baiole, *op. cit.*, III, 2.

Ainsi dans les âmes qui ne font pas obstacle à l'opération du Saint Esprit, se réaliserait, selon le P. Baiole, le plan d'un Dieu très bon, qui veut s'unir aux enfants des hommes, les associer à sa vie intime. Et cette vie, en tant qu'elle devient celle des âmes surnaturalisées par la grâce est proprement ce qu'il convient d'appeler, dans le langage de la Spiritualité chrétienne, la vie intérieure.

Ces simples notes sur le P. André Baiole n'ont eu d'autre but que d'exposer sommairement le caractère et les tendances de sa synthèse doctrinale. Heureux serions-nous si elles étaient pour quelque ami de la renaissance des études ascétiques et mystiques, une occasion de mettre davantage en lumière cet auteur spirituel du début du dix-septième siècle, qui, tant par ses relations que par son caractère, paraît devoir être considéré comme un témoin de la Spiritualité traditionnelle.

Lyon. Albert Valensin, S. J.

COMPTES RENDUS

T. R. Père J. G. Arintero, O. P. — *Cuestiones místicas o sea las alturas de la contemplación accesibles a todos*, 2ª edición corregida y aumentada, 8°, 612 pages, Salamanca, Calatrava, 1920, 7 pes.

1. La contemplation divine est-elle désirable? 2. Est-elle accessible à tous ceux ceux qui la cherchent sincèrement? 3. Pourquoi y a-t-il si peu de contemplatifs? 4. Tous les saints sont-ils mystiques? 5. La mystique et l'ascétiqne sont-elles indépendantes, diffèrent-elles essentiellement? 6. Caractéristique de l'état mystique. 7. Quelles sont les principales phases et les phénomènes les plus fréquents de la vie mystique? — Ces sept questions ont été examinées par le R. P. A. dans une série d'articles de la *Ciencia Tomista* qui, justement remarqués, furent peu après complétés, enrichis de nombreuses citations et réunis en volume : de ce volume le savant théologien nous donne aujourd'hui une deuxième édition encore augmentée de développements et de textes nouveaux, surtout pour les questions 2 et 4. Cette formation par apports successifs explique le caractère assez touffu de l'ouvrage et les répétitions, les retours en arrière, au premier abord un peu déroutants pour le lecteur qui y chercherait un exposé pleinement méthodique et ordonné : défauts secondaires du reste, qui n'empêchent pas ce livre d'être fort remarquable tant par l'abondance et la variété d'une documentation opulente, que par la vigueur et le mouvement de la pensée, par le zèle, la passion de la vie intérieure, qui en animent toutes les pages.

L'idée fondamentale qui, me semble-t-il, domine toute la doctrine du P. A., c'est qu'il existe pour l'âme en état de grâce deux manières très différentes d'opérer les actes salutaires et méritoires, et que ce sont ces deux manières d'opérer qui caractérisent la vie ascétiqne et la vie mystique. « Ce qui constitue vraiment la vie mystique — qu'il s'agisse d'*actes* ou d'état — c'est le fait d'agir selon un mode surhumain qui se traduira et qu'on pourra reconnaître : dans la prière, par n'importe

quelle (cualquier) manifestation spéciale des lumières et affections produites par les divers dons du S.-Esprit; dans l'action, par toute acquisition notable des fruits du S.-Esprit; dans la connaissance et le désir, par une intervention quelconque, positive ou négative, agréable ou pénible, des sens et sentiments (sentidos y sentimientos) spirituels, qui sont autant de manifestations spéciales des dons d'intelligence, de science et de sagesse, etc. En tout cela l'âme se montre comme dirigée et mue par l'Esprit Saint lui-même et procédant ainsi d'une manière *surhumaine*, suivant des *initiatives* et des *directions divines;* tandis que dans l'état ascétique on procède *humainement*, se gouvernant par sa propre raison, telle qu'elle est, une fois éclairée par la foi et les autres vertus infuses, et comme par une *initiative propre* » (p. 524). Se conduire donc avec les lumières de la raison éclairée par la foi, et accomplir les œuvres correspondantes d'espérance, de charité et des autres vertus, c'est agir ascétiquement; se diriger, ou mieux se laisser diriger par les lumières et les mouvements intérieurs produits en nous par le S. Esprit, c'est agir mystiquement. La prédominance dans une vie de ce second mode d'agir sur le premier constituera l'*état mystique*, comme la prédominance du premier constitue l'*état ascétique*. Ce qui n'empêche évidemment pas l'âme qui est encore dans ce premier état, d'agir parfois mystiquement, même dès le début, et de plus en plus à mesure qu'elle avancera : et c'est précisément cette multiplication des « points mystiques » dans sa vie qui la fera passer insensiblement d'un état à l'autre, sans que du reste elle cesse jamais complètement d'avoir à agir quelquefois à la simple manière ascétique (p. 522). Les lecteurs familiers avec les *Exercices de S. Ignace* traduiront cette doctrine en disant que des *trois modes d'élection* proposés par le Saint le premier (visions) caractérise le domaine des *faits extraordinaires* de la vie spirituelle; le second, la vie mystique; le troisième, la vie ascétique; ou bien encore se rappelant un autre texte du même Saint, ils diront que la vie mystique est caractérisée par la docilité de l'âme à « la loi intérieure de charité et d'amour que le S. Esprit écrit et imprime dans les cœurs » (*Constitut. S. J.*, prolog.) et que l'*état mystique* commence lorsque l'emprise de cette loi sur l'âme est assez complète pour qu'elle devienne vraiment le ressort et la règle de toute sa vie spirituelle. Dans l'Oraison en particulier cette substitution du mode divin au mode humain s'effectuera par le passage graduel des oraisons discursives, affectives, à actes propres multipliés, à des formes de prière de plus en plus simples, de plus en plus passives vis-à-vis de cette action de l'Esprit Saint, jusqu'au moment où, dans l'union transformante, cette « possession » de l'âme par Dieu sera totale.

Or, constate le P. A., toute la tradition des maîtres de la vie spirituelle est unanime pour nous enseigner qu'une âme n'arrivera jamais

à la haute sainteté, pas même à la simple « vie parfaite », sans devenir vraiment « intérieure » et « contemplative », si elle ne cesse de se diriger par des vues humaines et propres, pour se laisser guider et pousser par le seul vrai maître, l'Esprit Saint, dans une docilité complète aux inspirations de sa grâce, à l'influence de ses dons.

Il n'y a donc ni perfection, ni sainteté possibles en dehors de l'*état mystique* : toutes les âmes donc sont appelées à cet état, dans la mesure même où elles sont appelées à la sainteté; pour toutes donc cet état est désirable, à toutes il est accessible. L'*état mystique* n'est donc pas une voie *extraordinaire*, en ce sens qu'il laisserait place à côté de lui à un chemin plus *ordinaire* vers la sainteté : vers ce sommet il n'y a qu'une voie, la bifurcation imaginée au dix-septième siècle est inconnue à la vraie tradition. Il est vrai que les *états* mystiques sont relativement rares : mais la cause en est uniquement dans la lâcheté des âmes qui reculent devant l'abnégation, la générosité, la mortification des passions, qui sont la condition indispensable de tout progrès vers les sommets de la contemplation mystique. En fait tous les saints ont été et ne pouvaient pas ne pas être des *mystiques*.

En conséquence, le P. A. maintient contre M. Saudreau que le don si précieux de la contemplation infuse peut être *mérité* en rigueur de termes, *de condigno* (248-286), bien que, en fait, la plupart des âmes qui l'obtiennent, le reçoivent, par suite de leur propre faiblesse et de l'immense bonté de Dieu, bien avant d'être arrivées au point où elles le mériteraient vraiment de *condigno*, et n'ont pu ainsi le mériter que dans un sens large, *de congruo*. Mais en soi, il y a un moment où l'accroissement de la grâce sanctifiante et celui des dons du S.-Esprit qui lui est parallèle, doivent amener dans l'âme comme leur développement normal et nécessaire, l'éclosion des grâces mystiques.

On peut voir par ce bref résumé qui, je l'espère, aura rendu fidèlement sa pensée, que le P. A. nous présente une doctrine nette, claire, logique et fortement charpentée. Par quelle *méthode* l'établit-il? Toutes les parties en sont-elles (p. 49, 50) également « indiscutables » et ont-elles en leur faveur « l'unanimité de la tradition »?

La méthode générale choisie par le P. A. est incontestablement la bonne. Le problème principal qui forme le centre de son livre est celui que pose le titre même : la haute contemplation est-elle accessible à tous? peut-il y avoir sans elle une sainteté véritable? Ce problème étant d'ordre avant tout théologique, c'est donc à la tradition catholique qu'il faut d'abord en demander la solution. Mais pour arriver à une solution vraiment satisfaisante, on ne peut se contenter d'une enquête superficielle : chez un grand nombre des témoins de cette tradition, si on les parcourt rapidement, on pourra toujours trouver des textes plus ou moins favorables à l'opinion qu'on désire soutenir et laisser de côté ceux qui ne cadrent pas avec elle ; d'autres

viendront après qui répèteront les mêmes textes par routine, tout au plus quelqu'un ira-t-il vérifier la citation, et la trouvant à peu près fidèle, se tiendra pour satisfait et n'imaginera pas que près de ce texte il puisse y en avoir d'autres qui rendent un son tout différent. « C'est donc une affaire de textes, bien choisis, complets, authentiques, variés et nombreux qui... s'expliquant et se fortifiant mutuellement, nous montrent la vraie pensée de chaque auteur » (p. 9). Cela est d'autant plus nécessaire que beaucoup de ces auteurs ont écrit avant que fussent soulevées les questions agitées aujourd'hui et peuvent donc employer des « expressions confuses et hésitantes » qui permettront aux tenants d'opinions opposées de se réclamer d'eux (p. 7). Il faut enfin en pareille matière ne pas interroger seulement les théoriciens, mais tenir grand compte des écrits laissés par les âmes, même très simples, qui ont été favorisées plus particulièrement des dons de Dieu (p. 10). Le programme est excellent et le P. A. a porté dans son exécution une érudition aussi riche que variée : son livre contient une masse de documents vraiment impressionnante : l'index des auteurs cités est loin de tout relever (1). On pourra bien noter quelques lacunes : je ne parle pas des *Exercices* de S. Ignace que le P. A. ne cite plus après une mention (p. 67) ; il paraît les connaître assez peu et ne pas se douter que, à définir le domaine de la mystique comme il le fait, le livre y entre tout entier, dès les Additions et la première semaine : le *don* de la componction et des larmes demandé dès le premier jour est, en effet, d'après cette définition, une grâce *mystique* au premier chef, fruit du don de crainte de Dieu. On regrettera de ne pas voir citer Thomas a Kempis (pour ses écrits en dehors de l'Imitation) et les autres écrivains de la florissante école des Frères de la Vie commune; plus tard Honoré de Sainte-Marie, La Reguera et Calatayud ont bien autant de droit que Falconi, par exemple, à repréprésenter la tradition théologique.

Ces omissions toutefois ne suffisent pas à infirmer les résultats de l'enquête entreprise par le P. A. : j'hésiterais en revanche à affirmer la même chose au sujet du manque de rigueur avec lequel sont appliqués les excellents principes de méthode formulés dans le prologue. Les textes sont *accumulés*, mais leur classement, leur groupement et surtout leur discussion critique restent trop rudimentaires. Pour donner leur valeur exacte aux textes nombreux et intéressants recueillis par lui, le P. A aurait dû les *classer*, séparer d'abord les textes contenant une doctrine, un enseignement spirituel proprement dit,

(1) Cet index aurait besoin d'être resuivi de près : les renvois inexacts y sont vraiment trop nombreux : c'est dommage, car complet, bien classé et bien vérifié, cet index peut rendre de grands services, étant donnée la riche moisson de textes réunis par le P. A.

textes des théologiens et des maîtres de la vie intérieure, et les textes contenant les confidences personnelles des mystiques, leurs inspirations ou leurs révélations : aucune des deux catégories n'était à négliger, mais l'interprétation et l'utilisation théologique d'un texte est loin d'être la même suivant qu'il appartient à l'une ou à l'autre. Il eût fallu en outre distinguer soigneusement les textes de théologiens d'après leur époque ; on ne peut évidemment pas poser en principe que la contemplation infuse proprement dite « est la seule dont ont parlé et traité les Pères et tous les Maîtres de la vie spirituelle jusqu'au début du dix-septième siècle, et à laquelle par conséquent se rapporte tout ce qu'ils ont dit sur l'excellence et l'utilité [de la contemplation] quand... ils la présentent comme... la vraie et unique oraison parfaite, et par là l'oraison propre des saints et des parfaits chrétiens » (p. 286). La question est moins simple : à y regarder de près on voit vite que les textes de ces auteurs relatifs à la contemplation réunissent sous ce nom général des choses qu'on distingue plus tard : contemplation acquise et infuse, et même simple oraison affective. Dès lors la seule méthode possible est celle qu'indique le P. A. dans son prologue : réunir d'un coup les textes de chaque auteur important ou groupe d'auteurs, et tirer au clair quelle est sa doctrine *réelle*, sans tenir compte des ressemblances ou des différences verbales et de détail. Faute de l'avoir suffisamment fait dans la pratique, il arrive au P. A, de citer beaucoup de textes qui ne prouvent pas le point précis qui est en question : je crois, par exemple, qu'on ne peut tirer aucune conclusion dans la controverse actuelle des textes sapientiaux et johanniques cités p. 161 et suiv. : que la Sagesse, la Vie, les eaux vives soient offertes à tous, personne ne le nie : toute la question est de savoir ce que comportent ces dons pour tous ceux à qui ils sont offerts. De même on est étonné de voir paraître dans les listes d'autorités qui viennent confirmer la réponse affirmative à la 2[e] ou à la 4[e] question des textes d'écrivains qui, l'auteur le reconnaît ailleurs, ont une doctrine manifestement contraire à la sienne, Rodriguez, par exemple (p. 325, 457, cf. 68 : les réserves qui d'après le P. A. le maintiendraient dans le courant « traditionnel », tout le monde les fait, qu'il s'agisse de Scaramelli, de S. Alphonse de Liguori ou à fortiori du P. Poulain) ; il faudrait en dire autant de Massoulié ou de Bossuet (p. 464, n. 44, 47).

Certains textes auraient demandé une discussion plus serrée : p. 186, par exemple, est cité Antoine du S. Esprit, *Directorium mysticum*, III, n. 230-236, qui dit bien d'une façon générale, en parlant « des moyens par lesquels l'âme parvient à la contemplation surnaturelle » que Dieu accorde cette grâce « selon les désirs et les dispositions de chacun » : mais cette formule est précisée dans la section suivante (n. 237-245) où il explique *ex professo* que la contemplation

surnaturelle « aliquando denegatur perfectis ». Le P. A cite cette section p. 191, en ajoutant la remarque « bien que ce ne soit pas pour toujours » : mais rien dans le contexte n'appuie cette limitation, au contraire. Le grand théologien carme ajoute, en effet (n. 245) que les parfaits à qui cette grâce est refusée ne doivent pas se décourager. « Nam si perfectam habuerint suae voluntatis unionem cum Divina, magis Deo placebunt et plus acquirent meritorum, quam si contemplatione supernaturali fruerentur, cum in hac unione sit perfectio charitatis, ad quam media contemplatione quilibet aspirare debet. Et haec unio voluntatis et desiderii Deo placendi et flagrantia charitatis, sunt perfecta contemplatio, ut ait Augustinus... Haec verba maximae consolationis debent esse illis qui non possunt adhibitis omnibus sibi possibilibus ad contemplationis statum pervenire, quamvis ex instituto suo sint vitae contemplativae adstricti. »

Antoine du S. Esprit ne fait là que reproduire la doctrine et les termes de Philippe de la Sainte Trinité (p. II, tr, 3, disc. 1, a. 6), dont la phrase citée p. 413 par le P. A. pourra donc difficilement être entendue d'une façon absolue. On aura remarqué la réflexion finale du texte cité : ces théologiens écrivent d'abord pour leurs frères de l'ordre du Carmel, appelés par vocation à une vie surtout contemplative ; il importe de ne pas l'oublier pour ne pas forcer la valeur de leurs assertions quand on les lit ; et encore bien plus quand on utilise les écrits des âmes mystiques, même de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix. Ce qui est vrai pour des Carmélites ou des Chartreux dont la vie est exclusivement contemplative pourra fort bien n'être pas vrai d'une façon aussi absolue, ni de la même manière, quand il s'agira de laïques ou de prêtres que leur vocation consacre à la vie active et au travail extérieur de l'apostolat.

La tâche est donc singulièrement complexe et délicate de dégager avec certitude quel est sur ce point l'enseignement traditionnel de la théologie catholique, et malgré la richesse de ses citations, je ne crois pas que le P. A. ait tranché définitivement la question : à vrai dire je crois même qu'elle ne peut pas l'être actuellement dans une étude d'ensemble comme celle-ci, tant que les témoignages les plus importants n'auront pas été étudiés un à un, dans toute leur ampleur et toutes leurs nuances. Une fois seulement ce travail préliminaire terminé, ou du moins fort avancé, on pourra commencer à dégager les conclusions générales qu'il comporte.

Cet état encore fruste des matériaux à utiliser rend en outre, me semble-t-il, moins heureux l'*ordre* dans lequel le P. A. examine ses sept questions : pour lui les deux principales, qui en somme n'en font qu'une, sont la 2ᵉ et la 4ᵉ : toutes les âmes sont elles appelées à la contemplation infuse, condition nécessaire de la haute sainteté ? Les autres questions ne sont que des corollaires, celle en particulier

qui recherche quel est la vraie *caractéristique* de l'état mystique (p. 341, 501). Cette manière de procéder serait très défendable et offrirait même des avantages, si on pouvait tabler pour les mots d'*acte* et d'*état mystiques* et de *contemplation infuse* sur une définition au moins *nominale*, fondée sur quelques caractères extérieurs, nets et exclusifs, admis par tout le monde, actuellement et dans le passé, permettant d'identifier sans erreur une même réalité partout où on la trouve, dans l'expérience ou dans les livres. Aucun inconvénient alors à réserver pour plus tard la question de savoir ce qui constitue la caractéristique essentielle et profonde de ces réalités. Mais il n'en est malheureusement pas ainsi : entièrement d'accord avec M. Saudreau et le P. Lamballe pour affirmer l'appel de toutes les âmes à la vie mystique, le P. A. se sépare d'eux quand il s'agit de définir ce qu'est cette vie mystique ordinaire, voie nécessaire de la sainteté : il y fait rentrer les formes de connaissance « angélique », « expérimentale », « immédiate » de Dieu, la « perception surnaturelle par les sens spirituels » (p. 51-62), que M. Saudreau en exclut comme constituant les « faits extraordinaires » de la vie spirituelle, sans liaison nécessaire avec la sainteté. Et, à l'autre extrémité de l'échelle, le P. A. appelle déjà *mystiques* nombre d'actes de la vie illuminative ou même purgative que M. Saudreau, si je ne me trompe, hésiterait à faire rentrer dans cette catégorie. Si le champ d'application du terme « mystique » est ainsi différent entre deux contemporains si rapprochés de tendance et d'idées, que sera-ce si l'on compare le P. A. avec ceux contre lesquels il discute, ou avec les auteurs anciens si divers dont il invoque le témoignage?

On dira : peu importent les frontières encore incertaines, il y a du moins des faits et des états que tout le monde regarde comme mystiques. Assurément, mais pour résoudre la question de l'appel général à la vie mystique, et pour apprécier la valeur des textes apportés dans le débat, ce sont précisément les *frontières* qui importent.

Je m'explique, et par là nous en venons enfin, après de trop larges détours au fond même de la question examinée par le P. A.

Tout le monde, en effet, admet que la sainteté suppose nécessairement une vie habituelle d'union à Dieu, la docilité constante aux inspirations de l'Esprit Saint, qui prend ainsi peu à peu la direction complète de l'âme dans toutes ses démarches, en harmonie avec les directions extérieures de l'autorité spirituelle et de la Providence, autrement dit un développement constant de l'action des dons du S.-Esprit. Tout le monde admet que l'âme vraiment généreuse et mortifiée arrivera, si elle persévère, à cet état ; que cette âme généreuse sera nécessairement dans des états ou de consolation ou d'aridité (1). Si donc, avec le P. A, on comprend d'une façon générale

(1) Personne peut-être n'a plus nettement insisté sur ce fait que

tous ces faits et ces états sous le nom de faits et états mystiques, je ne crois pas que personne, pas plus le P. Poulain que Scaramelli ou Rodriguez ou S. Alphonse de Liguori, conteste sa thèse : en ce sens toutes les âmes sont appelées à la vie mystique, et sans elle il n'y a pas de sainteté. Le témoignage de la tradition sur ce point est incontestable et la riche collection de textes réunis dans les *Cuestiones misticas* le prouve surabondamment.

On voit donc que suivant le point où l'on place la « frontière mystique » la question que le P. A. regarde comme capitale existe ou n'existe pas, ou plus exactement : se pose d'une manière ou d'une autre, et par suite les textes cités seront aptes ou non à la trancher.

Car il y a bien une question réelle, une vraie divergence entre les auteurs : mais elles sont, me semble-t-il, ailleurs, ou du moins sur un terrain beaucoup plus étroit, sur le terrain de ces états, de ces oraisons que tout le monde est d'accord pour appeler mystiques et que Sainte Thérèse a si bien décrits. Il faut, en effet, si l'on veut comprendre les discussions actuelles en revenir à elle, et ce n'est point par hasard que ces discussions ont commencé, dans leur forme présente, précisément à l'époque où les écrits de la *Doctora* d'Avila se sont répandus parmi les théologiens catholiques. Ces écrits, en effet, tranchent sur ceux des mystiques plus anciens, et même de S. Jean de la Croix qui se rattache plutôt à eux, comme le remarquait très justement Dom Mager (1) : personne avant elle n'avait aussi bien fait toucher du doigt, par la netteté de ses descriptions, la différence entre les consolations goûtées par les débutants dans leurs méditations, et les douceurs de l'oraison « surnaturelle ». Ce sont précisément ces descriptions qui, en rendant impossible la confusion entre les deux, ont posé le problème dans toute son acuité. On a trouvé dans les écrits plus anciens des éléments qu'on a rapproché des descriptions thérésiennes ; les mystiques qui ont suivi ont laissé des notes qui sont venues s'insérer plus ou moins dans ces cadres devenus classiques, quand elles ne s'en sont pas manifestement inspirées. Mais en fait, Sainte Thérèse reste au centre du débat et le domine : d'une façon plus ou moins consciente et plus ou moins claire, ce qu'on cherche c'est ceci : y a-t-il entre ces oraisons surnaturelles d'union mystique décrites par la sainte, et les oraisons plus ou moins discursives ou simplifiées de la vie spirituelle courante une simple différence de degré, ou une vraie différence

S. Ignace, *Exercices*, Annot. 6 : si le retraitant n'éprouve ni consolation, ni désolation, si « no le vienen mociones spirituales en su anima », il est à croire qu'il est négligent et paresseux. Le même saint suppose dans ses Constitutions que *tous* ses religieux pleinement formés sont effectivement sous cette direction intérieure et constante de l'Esprit Saint.

1. Benedikt. Monatschrift, 1, 1919, p. 136.

d'espèce? Sont-elles situées sur la même ligne de progrès spirituel ou bien y a-t-il une bifurcation au delà de laquelle deux voies différentes peuvent progresser indéfiniment vers Dieu, dont la seconde, contenant les éléments signalés plus haut comme essentiels à toute sainteté, ne vérifie cependant pas les traits de la description thérésienne des 5e, 6e, 7e *Moradas?* C'est je crois d'après leur réponse à ces questions qu'on peut effectivement classer les auteurs : le P. A. répond nettement à la seconde en niant toute bifurcation et, si je le comprends bien, distinguerait la première : pour lui entre les deux modes d'opérer de la vie spirituelle, mode humain ou ascétique, et mode divin, surhumain, ou mystique, il y a plus qu'une simple différence de degré : mais, même chez les débutants, les vraies consolations spirituelles, visites et inspirations de Dieu, sont déjà des actes mystiques, en continuité avec les dons les plus hauts de l'union transformante et de la perception surnaturelle de Dieu. Le P. Poulain, au contraire, disait bien lui aussi qu'il y a plus qu'une différence de degré, mais il la mettait beaucoup moins tôt, là où il faisait commencer la perception surnaturelle de Dieu — et il était nettement pour la possibilité d'une vraie sainteté en dehors des voies mystiques ainsi définies. M. Saudreau dirait, je crois, comme le P. Poulain, que les dons de « connaissance angélique » et de « perception surnaturelle de Dieu » ne sont pas nécessaires à la sainteté, ni offerts à tous, mais il ajouterait aussitôt qu'une perception immédiate de Dieu est impossible en dehors de la vision béatifique, que tous ces dons sont, comme les visions, les stigmatisations, etc., en dehors de ce qui constitue l'essence de l'état mystique, que celui-ci est caractérisé par l'union avec Dieu passivement produite par les dons du S. Esprit, et qu'à cette union toutes les âmes sont appelées, comme le dit aussi le P. A.

Or, sur ces deux questions précises, beaucoup de textes cités ne sont nullement décisifs. Ce qu'il faudrait, me semble-t-il, c'est n'attacher que peu d'importance aux *mots* de contemplation, de mystique, aux *affirmations générales* sur l'union à Dieu, sur la docilité au S. Esprit, qui ne sont pas en cause, et chercher des témoignages qui touchent réellement le point précis du débat. Pour cela, le beau travail du P. Arintero aura préparé le terrain, apporté de précieux matériaux, mais il me paraît que c'est aller trop vite que de présenter d'ores et dejà la question comme définitivement tranchée.

Il y aurait dans tout le livre bien des pages intéressantes à signaler sur les sens spirituels et la connaissance angélique; sur la définition des mots *ordinaire* et *extraordinaire* (est *ordinaire* toute grâce sans laquelle la haute sainteté n'est pas possible); sur la contemplation acquise, dont le P. A. admet l'existence, en ajoutant que cette contemplation est fort rare, car lorsque l'âme y arrive, Dieu ne l'y

laisse pas, mais la trouvant disposée à recevoir l'action de l'Esprit Saint, la fait passer, en fait, à la contemplation mystique. Je ne ferai, avant de terminer, que hasarder une question au sujet du double danger d'exagération que le P. A. signale fort justement p. 18-43 : danger de maintenir par prudence exagérée dans une spiritualité terre à terre des âmes toutes prêtes à s'élancer vers les hauteurs où Dieu les appelle ; — danger de pousser trop vite vers la vie mystique des âmes encore pleines de défauts avec risque d'illusions et même de chutes lamentables. Le P. A. estime qu'à l'heure actuelle le premier danger seul mérite de retenir sérieusement notre attention : l'exagération opposée n'est ni la plus fréquente, ni la plus dangereuse (p. 30) et on s'en est beaucoup trop effrayé depuis les erreurs bien passées des *alumbrados* et des *quiétistes*. Que dans la réaction contre le quiétisme il y ait eu au dix-huitième et au dix-neuvième siècle de très regrettables exagérations, c'est indéniable : mais est-il sûr que dans la poussée actuelle des âmes vers la vie mystique, on puisse tenir pour négligeables ou secondaires les dangers de l'engouement, du snobisme, de la vanité et de la paresse spirituelle qui délaissent les pénibles devoirs de l'ascèse pour se jeter au hasard dans la mystique? Faut-il tenir pour chimérique tout ce qui a été dit sur le danger que courent certaines âmes à fréquenter trop exclusivement les écrits de haute mystique? Il faudrait je crois une singulière ignorance de l'histoire de l'Eglise et de bien fortes illusions sur le cœur humain, et surtout féminin, pour venir l'affirmer. Et aujourd'hui comme au dix-septième siècle, il faut oser le dire, le plus menaçant danger pour le très heureux mouvement qui pousse les âmes à la vie intérieure et à l'union avec Dieu, ce sont moins peut-être les résistances inefficaces de quelques directeurs trop timorés ou trop étroits, que les exagérations de certains enthousiastes zélés, sincères, mais naïfs : ceux-ci risquent, en effet, à l'encontre de leurs intentions pures et droites et en dépit d'une incontestable sainteté, de frayer sans le vouloir la voie à ce courant malsain, qui depuis le montanisme est venu périodiquement troubler les âmes dans l'Eglise et dont l'apparition amènerait infailliblement comme au dix-septième siècle une nouvelle *déroute*, dans laquelle la vraie et saine mystique serait encore une fois compromise dans la légitime défaite de la fausse. Ce qui est sûr, c'est que, aujourd'hui comme toujours, les deux excès sont à craindre et sont aussi dangereux l'un que l'autre pour la cause de la mystique. Fasse Dieu que le mouvement actuel les évite tous deux et produise ainsi pleinement ces fruits magnifiques de sainteté qu'on peut en attendre, et dont le P. A. sème le désir dans les âmes à chaque page de son beau livre.

Toulouse. Joseph de GUIBERT, S. J.

H. Bremond, ***Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. La conquête mystique.*** **IV.** ***L'Ecole de Port-Royal.*** **V.** ***L'Ecole du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus.*** **Paris. Bloud. 1920, in-8, 2 vol. de 604 et 411 pages.**

Par bien des côtés le présent ouvrage déborde le domaine propre de la *Revue d'ascétique et de mystique.* L'histoire de la littérature, des mœurs et de la civilisation, non moins que celle de la charité et de la société chrétienne au dix-septième siècle, peuvent réclamer bien des pages ou des développements, d'un intérêt qu'il n'est pas nécessaire de souligner pour ceux qui ont déjà pris connaissance des deux premiers volumes de ce magnifique travail. Pourtant c'est encore aux matières directement traitées en cette Revue qu'est faite la part capitale, et quiconque s'intéresse à ces questions ne pourra que grandement s'en réjouir.

On connaît la manière de M. Bremond, la légèreté avec laquelle il porte le poids d'une érudition étendue, sa psychologie pénétrante, habile aux analyses déliées, sachant allier une sympathie évocatrice avec cette lucidité sereine, à qui l'illusion ou la supercherie n'en peuvent imposer. Sa curiosité insatiable n'est pas le vain amusement d'un dilettante mais l'ardeur convaincue d'un historien très intéressé pour les choses de l'âme, en même temps que d'un fils de l'Eglise ravi de pouvoir étaler devant ses frères, en même temps qu'aux yeux ébahis des étrangers, les incroyables richesses de vie spirituelle que notre catholicisme a produites en France depuis la vraie réforme du Concile de Trente et dont presque tous nous n'avons qu'une connaissance fort confuse ou de vagues soupçons. Aussi faut-il se féliciter de voir manier ces choses délicates et précieuses par une main experte et avisée. L'auteur est également heureux dans le choix des sujets à traiter et dans la manière de les présenter : l'on ne sait qu'admirer le plus de la prodigieuse variété du fond qui renouvelle perpétuellement l'intérêt à travers ces deux forts volumes ou de la souplesse d'un art littéraire passant avec aisance des minutieuses analyses aux vues d'ensemble et aux larges exposés qui dominent toute une situation et en éclairent ou dégagent les détails essentiels. Telles au premier volume les pages consacrées aux érudits de Port-Royal ou au second certaines considérations sur les conflits entre Jésuites concernant le rôle du mysticisme en spiritualité. Si j'ajoute que, conformément à l'heureuse habitude prise dès le volume sur l'*Humanisme dévot*, M. Bremond multiplie les citations des auteurs qu'il étudie et transforme ainsi son

œuvre en une sorte d'anthologie commentée où viennent comme naturellement se grouper quelques-unes des plus belles pages de la littérature mystique du grand siècle, on aura quelque idée des rares jouissances en même temps que de la haute édification apportées au lecteur.

Ce serait cependant négliger un des caractères les plus notables en même temps que les plus bienfaisants de cette œuvre que de n'en pas souligner l'objectivité. Comme M. Bremond le remarque lui-même, au cours du premier volume, à mesure que nous nous éloignons du passé, celui-ci, dans une large mesure, s'idéalise et se simplifie. Il y a une tendance naturelle à faire des personnages jadis vivants une sorte de symbole, à les dépouiller de leur complexité, où qualités et défauts se tempéraient, pour n'en retenir, au gré de notre sympathie ou d'après le rôle qu'ils ont joué et l'influence qu'ils sont appelés à exercer sur la postérité, que tel caractère dominant ou tel trait plus accusé, les classant tout d'une pièce dans le monde des meilleurs ou celui des mécréants. D'autre part, il est incontestable que, la poussière des controverses et des querelles tombée, l'on peut avoir du combat une vue plus juste et apprécier avec une impartialité moins suspecte les mérites relatifs des combattants. Sans doute les morts parlent encore et se survivent dans ceux qui se réclament de leur esprit. Mais avec de la bonne volonté l'historien peut se dégager plus facilement de ces influences posthumes et toute sa tâche doit consister, en se documentant aussi largement que possible, à redonner la vie à ses héros en tenant compte de cette double tendance dont l'une entrave et l'autre facilite leur évocation.

Nécessaire toujours, cette disposition et ce souci sont plus importants encore en une matière où, comme ici, tout exposé a forcément des conséquences pratiques. La vie mystique n'est point morte : les tableaux que M. Bremond nous offre sont comme un miroir où le psychologue, le directeur, le théologien peuvent venir contempler un reflet de ce qui se passe actuellement encore dans certaines âmes. L'expérience du passé doit éclairer celle du présent. S'il y a eu des erreurs commises, il importe de ne pas les renouveler. Comment se former un diagnostic sûr si l'on dissimule une partie des documents et si l'on répand les ténèbres sur toute une série de manifestations dont la présence est de nature à modifier complètement le jugement d'ensemble? L'honnêteté et l'utilité sont d'accord pour réclamer de l'historien cette objectivité qui seule peut assurer à son œuvre une valeur durable et dispenser de refaire la tâche loyalement accomplie. Assurément, il peut se tromper. Entre critiques compétents et animés du même esprit on discutera courtoisement les conclusions sujettes à revision. L'essentiel est que tous apportent à l'étude, de la bonne foi et le seul désir de savoir la vérité et d'en profiter. Quelques légitimes

préférences que l'on puisse avoir pour une école on un homme, la seule exigence que l'on puisse formuler à ce sujet, c'est de les voir traités avec cette sympathie élémentaire qui exclut tout préjugé et qui, sans dissimuler l'infirmité humaine dûment constatée, sait apercevoir et mettre en relief le divin, se dégage des œillères et des mesquines influences de chapelles et de clans, pour signaler et décrire avec allégresse, quoique avec mesure et clairvoyance, partout où ils apparaissent, le rayonnement de l'esprit catholique et les traits augustes de notre Mère l'Eglise.

Quiconque lira avec ces dispositions les nouveaux livres de M. Bremond, si divers de contenu et si semblables d'esprit, ne fera pas seulement une lecture délectable et souvent ravissante, mais en tirera également grand profit pour sa formation intellectuelle et spirituelle. A fréquenter les maîtres, on prend forcément quelque chose de leur esprit. Pense-t-on que les controverses ardentes qui se renouvellent périodiquement sur ces matières resteraient toujours aussi stériles en même temps qu'aussi passionnées, si tous ceux qui y prennent part s'efforçaient d'y apporter cette sérénité d'âme, cette défiance du sens propre et des idées préconçues, cette disposition à admettre que l'adversaire est de bonne foi et a des raisons sérieuses à faire valoir, et par dessus tout le souci de la vérité plenière, sans lesquels les prétentions à l'impartialité ne sont qu'une vaine illusion?

Je ne m'attarderai pas à signaler de préférence tel ou tel chapitre. Certains sans doute se rattachent plus expressément à la vie spirituelle et en traitent *ex professo*, mais aucun ne saurait être négligé. Sur le jansénisme, comme sur la spiritualité des Jésuites français au dix-septième siècle, on aura ici ample occasion d'apprendre du nouveau et de rectifier des idées inexactes, des préjugés ou des malentendus, pour le plus grand profit non seulement de la vérité, mais aussi des saines méthodes de travail et de discussion.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège : le Tiers-Ordre Franciscain.

A l'occasion du septième centenaire de la fondation du Tiers-Ordre Franciscain, N.-S. Père le Pape a envoyé à l'univers catholique l'Encyclique *Sacra propediem* (ACTA APOSTOLICAE SEDIS, XIII, 1921, p. 33-41), datée du jour de l'Epiphanie, pour recommander ce Tiers-Ordre et en rappeler l'esprit et le rôle. Ne pouvant reproduire en entier ce document, nous en citerons du moins quelques passages plus intéressants à notre point de vue,

Après avoir rappelé que lui-même fut reçu en 1882 parmi les Tertiaires de S. François, Benoît XV invite tous les fidèles à entrer dans cet institut, « mirifice societatis humanae his quoque temporibus idoneum », puis il ajoute :

« Ante omnia quidem unicuique versentur ob oculos vera S. Francisci lineamenta animi : nam quem recentiores nonnulli proponunt, in *modernistarum* officina conflatum, hominem Assisiatem huic Cathedrae apostolicae parum deditum, eumdemque vaga et inanis cuiusdam religiositatis quasi specimen, eum profecto nec Franciscum appellaveris, nec sanctum. »

S. François voyant que « non posset omnes claustris recipere, quos undique ad ipsum eius disciplinae cupiditas adduceret, consilium cepit ut in media saeculi agitatione viventibus daret christianae assequendae perfectionis facultatem ; ordinemque veri nominis instituit Tertiariorum, non eum quidem, ut duos priores, votorum religione obstrictum, sed simili ornatum et morum simplicitate et studio paenitentiae, Ita quod nullus unquam *regularis* familiae parens excogitaverat, ut religiosum vivendi genus rem communem faceret, hic et invenit primus et effecit, Deo dante, felicissime... »

Mais ce que veut le Pape, c'est surtout mettre en lumière le caractère et l'esprit propre du Tiers-Ordre. Après avoir rappelé les actes de Léon XIII qui, en adaptant la règle des Tertiaires aux circonstances présentes, en a conservé soigneusement l'esprit, il insiste sur deux points :

« Etenim primum omnium [Franciscus] vult in Tertiariis suis eminere, tanquam insigne quoddam, fraternam caritatem, pacis concordiaeque studiosissimam... igitur Francisco concilium fuerat ut sodales Tertiarii in magnis illis aetatis suae discordiis motibusque civilibus nuncios praeconesque pacis se praeberent, idem Nobis dudum fuit,

cum totus fere orbis terrarum horrifico bello conflagrabat; idem est nunc, eo plane nondum restincto incendio .. Cui quidem incommodo illud accedit intestinum civitatibus malum... civium dicimus ordines cum ordinibus de terrestrium partitione bonorum adeo dimicantes acriter, ut communis iam sit rerum pernicies formidanda. »

Le Pape compte donc sur les Tertiaires pour être des instruments de paix entre les peuples et entre les classes. Il compte aussi sur eux pour lutter contre les deux grandes causes actuelles de la dépravation des mœurs : « infinitum quoddam studium habendi et inexplebilis voluptatum sitis. » Car, dit-il, « quia hic ordo... illud habet, ut sodales suos ad vitae perfectionem, quamvis saecularibus curis implicatos, instituat, — neque enim ab ullo genere cursuque vivendi abhorret morum sanctimonia — idcirco, ubi complures sint qui huic instituto congruenter vivant, necessitate quadam sequitur, ut aliis omnibus quos inter versantur, magno sint incitamento non modo ad omne officii munus explendum, sed etiam ad perfectius quiddam in vita attingendum quam communis lex iusserit... Quare longissime se abstinentes a mundi spiritu, studebunt contra in communis vitae consuetudinem spiritum Iesu Christi, quacumque ipsis detur aditus. inferre. »

— Cet aspect du Tiers-Ordre, école de vie parfaite pour les fidèles retenus dans le monde, sur lequel le Souverain-Pontife revient ainsi avec insistance, comme aussi ses exhortations au désintéressement et à la fuite des plaisirs mondains et des toilettes moins modestes, tout cela répond exactement au contenu de la première règle donnée en 1221 par le Cardinal Ugolin et par S. François aux premiers « fratres et sorores de poenitentia in domibus propriis existentes ». Sur cette règle primitive et sur les origines du Tiers-Ordre, le P. A. van den Wingaert, O. F. M., a publié un très intéressant mémoire dans l'*Archivum Franciscanum historicum* (XIII, 1920, p. 3-77. *De Tertio Ordine S. Francisci iuxta Marianum Florentinum*). Il étudie le traité du Tiers-Ordre contenu dans le *Codex palatinus 147* de Florence et composé entre 1519 et 1523, par Mariano de Florence. Après une description complète du Mss et une analyse du Traité, il s'attache à reconstituer la règle que Mariano a eue en mains et la compare avec les autres règles anciennes, surtout celle du Mss du couvent de Campistran en Abruzzes; il étudie enfin les origines et le développement de cette règle. Il conclut que l'*Ordo de Poenitentia* ne fut point, comme l'ont soutenu K. Müller, Sabatier, Mandonnet, etc., le noyau d'où seraient successivement sortis le premier et le second Ordres, mais que S. François les a directement fondés tous les trois, leur traçant à chacun son genre de vie. Ce fut le Card. Ugolin qui, rencontrant en 1221 comme légat quelques *frères de la Pénitence*, composa la règle; celle-ci comprenait les chapitres I-VI, 2 de la règle de Capistran

dont les chapitres VI, 4-XII datent de 1227-28 et dont les suppléments (XIII) sont postérieurs à 1234. Au début, le ministre des Fraternités était un Frère Mineur; en 1227, il est remplacé par deux ministres laïques; de 1221 à 1234, le Visiteur est un laïque. La règle publiée par Wadding est celle qui fut donnée par Nicolas IV, en 1289.

— On trouvera un bref résumé de l'histoire du Tiers-Ordre Franciscain dans l'intéressant volume (p. 337-357) que le P. Thaddée Ferré vient de publier sur l'*Histoire de l'Ordre de S. François* (8°, VIII-382 p., Librairie S. Yves, Rennes, 1921, 8 fr.). Cet ouvrage dont le RR^me^ Ministre Général O. M. a accepté la dédicace, est destiné d'abord à initier les jeunes religieux de l'ordre à la glorieuse et attachante histoire de leur famille religieuse; il leur offre donc un résumé précis, bien à jour, accompagné de références choisies soigneusement pour leur faciliter une étude plus approfondie. Mais le côté le plus intéressant du travail est la place très large faite au développement et aux vicissitudes de la vie religieuse dans l'ordre, à son histoire intérieure et spirituelle. Ceux qui jugent volontiers un religieux incapable d'écrire l'histoire de son ordre sans un parti pris de louer tout, toujours et malgré tout, n'ont qu'à lire le livre du P. Ferré : l'amour le plus profond et le plus tendre pour son ordre s'y allie à une franchise et une liberté toutes franciscaines pour signaler à côté des gloires magnifiques, les fautes et les lacunes du passé et même du présent. Les tâtonnemeuts et les luttes de l'ordre pour conserver son idéal de pauvreté et le concilier avec l'organisation nécessaire à la vie d'un grand corps religieux, sont analysées d'une façon aussi vivante que pénétrante; et pour quiconque n'oublie pas que l'idéal de tout fondateur religieux, comme l'idéal évangélique lui même, doit nécessairement se réaliser au milieu des faiblesses humaines, ce tableau passionnant et émouvant inspirera l'amour le plus cordial pour la famille du pauvre d'Assise.

— Ce même amour sera certainement un des fruit que produira la fréquentation de l'excellente *Anthologie Franciscaine*, de M. Maurice Beaufreton (8°, XII-324 p., Paris, Crès, 1921, 8 fr. 50). Je dis fréquentation et non lecture, car ce volume est à méditer plus qu'à lire : il contient, en effet, quelques pages d'histoire, quelques sermons littérairement fort intéressants, mais c'est surtout à la piété chrétienne que s'adressent les pages réunies de M. B. Le choix est très judicieux, ce qui n'était pas facile au milieu de tant de richesses, et me paraît donner une idée exacte et suffisamment complète de la littérature franciscaine et de ses divers aspects. L'auteur a eu grandement raison de choisir des fragments assez longs, au lieu de multiplier des extraits trop courts pour être vraiment significatifs. On regrettera peut-être que certains écrits figurent sous le nom peu connu de leur auteur le plus probable et non sous leur propre titre bien plus familier à la plu-

part des lecteurs auxquels s'adresse l'*Anthologie* : combien de ceux-ci chercheront-ils les extraits des Méditations de la Vie du Christ ou des Fioretti ou du Stimulus amoris aux noms de Joannes de Caulibus, de Hugolin de Monte Giorgio ou de Jacques de Milan? Les introductions sont précises et bien à jour, sans érudition inutile et déplacée; la traduction très soignée.

— La *Fiorita Francescana*, de M. Tommaso Nediani (t. I : *la Prosa*, 8°, XXII-492 p., Milan, « Vita e Pensiero », 1921, 18 lire), réunit des textes d'origine beaucoup plus mêlée relatifs à S. François, à ses disciples, même tout modernes comme le célèbre P. Ludovico da Casoria, aux « paysages et pèlerinages franciscains », aux légendes et à l'esprit franciscains. Le recueil est très riche, trop même car l'auteur a dû se contenter souvent de fragments fort courts; on regrettera aussi qu'il n'ait pas groupé ses textes d'après leur provenance ; il a voulu citer même des non catholiques et des incroyants pour montrer le retentissement universel du fait franciscain : mais ceux qui le liront dans un but non purement littéraire, éprouveront je ne ne sais quelle gêne à lire pêle mêle, des pages où retentit l'écho le plus fidèle de l'idéal franciscain et d'autres empruntées à P. Sabatier ou à L. Luzzatti, fort intéressantes sans doute, mais qui, malgré la sympathie et l'enthousiasme, dénotent une intelligence beaucoup moins exacte que cet idéal. Recueil fort utile du reste malgré ce défaut, et qui fait souhaiter la prochaine apparition du tome second qui sera consacré à la Poésie.

— Signalons encore la publication dans l'*Archivum Franc. historicum*, 1920, XIII, 403-507, par le P. Zeffirino Lazzeri, O. F. M., du Procès de canonisation de Sainte Claire d'Assise, d'après la traduction italienne du quinzème siècle contenue dans un Mss de la Bibliothèque Landau : cet important document est consacré en grande partie aux récits de prodiges obtenus par l'intercession de la Sainte, mais il contient aussi de nombreux détails sur sa vie de prière et de pénitence attestés dans les témoignages de quinze religieuses de S. Damien et de de cinq autres témoins d'Assise.

Revues.

— Le *Pontificio Istituto Biblico* (Piazza della Pilotta, 35, Rome, 1), a commencé en janvier 1921 la publication de Verbum Divinum, revue mensuelle, 8° de 32 p., Italie, 18 lire par an; Etranger, 20 francs. Le nouveau périodique prend place à côté de Biblica comme organe de vulgarisation, s'adressant à tous les prêtres, pour leur faciliter une étude de la Bible, sérieuse, scientifique et pratique, bien au courant des progrès de l'exégèse, mais ne supposant aucune spécialisation et laissant de côté les questions techniques et érudites. C'est dire qu'une large part y sera faite à l'utilisation de la Sainte Ecriture dans la vie

spirituelle. De fait nous trouvons dans le premier numéro, p. 16-18, une note du P. BOVER sur la *Perfectio spiritualis secundum mentem S. Pauli*, un bref commentaire ascétique et moral du P. ZORELL sur le *Miserere*, p. 18-21. Le lecteur trouvera aussi à prendre pour sa vie vie intérieure dans les articles du P. POUS, sur la Bible *Liber Sacerdotalis*, p. 6-10, du P. POWER, *Pastor et Grex in Palaestina*, 21-25, du P. FERNANDEZ, sur Gen, 15, 1, Cette dernière note inaugure une série de courtes exégèses où seront redressés beaucoup *de contre-sens bibliques*, trop fréquents dans les exhortations et les livres de piété, pour ne pas parler des prédicateurs. On voit que la nouvelle revue remplit très bien son excellent programme : tous les articles étant en latin, c'est bien à *tous* les prêtres qu'elle s'adresse et qu'elle rendra les plus grands services.

— « Maintenir et répandre la connaissance de la Terre Sainte dans son vrai caractère de Terre de Dieu, de patrie de Jésus, de théâtre de la Rédemption de l'homme... Présenter d'une manière simple et populaire, tantôt un des mystères qui se sont déroulés dans cette terre bénie, tantôt un de nos sanctuaires dont nous raconterons les vicissitudes. Nous décrirons en même temps tout ce qui s'y pratique actuellement. » Tel est le programme de la nouvelle revue que la custodie franciscaine de Terre Sainte (couvent de S. Sauveur, Jérusalem), a commencé à faire paraître cette année 1921, en français, italien et espagnol (LA TERRE SAINTE, mensuel, 7 francs par an). On sait la place qu'ont tenue, à certaines époques surtout, dans la piété catholique, la pensée, les souvenirs de la Terre Sainte, quel aliment cette piété trouvait dans ces relations dont la vieille *Peregrinatio* d'Etheria est le plus ancien modèle que nous ayons : jouer un rôle analogue est un des buts principaux de la nouvelle revue qui continuera dignement la tradition de l'apostolat franciscain en faveur de la dévotion à la Terre Sainte.

— Le BOLLETTINO DEL CLERO ROMANO dont nous avons fait connaître l'apparition (1920, I, 396), annonce dans son numéro de décembre 1920 (p. 87), qu'il va désormais publier régulièrement le résumé des leçons d'ascétique et de mystique du P. MARCHETTI à la Grégorienne. Dans ce même numéro, il résume (p. 87-90) un cours sur les *Tentations*.

Sainte Marguerite-Marie.

La canonisation du 13 mai 1920 a été l'occasion de nombreuses publications sur la confidente du Sacré-Cœur : nous n'avons pas à nous occuper ici de celles qui n'ont trait qu'à l'*histoire* de la nouvelle sainte, mais nous devons dire un mot sur quelques-unes d'entre elles qui intéressent l'étude de sa vie intérieure et de sa doctrine spirituelle.

— Déjà en 1904 le P. Auguste HAMON avait consacré trois articles des *Etudes* à esquisser un *Portrait intime* de la Bienheureuse Marguerite-

Marie, en attendant de publier en 1907 sa grande *Vie* : à l'occasion de la canonisation de la nouvelle sainte, il a repris son travail de 1904 et l'a transformé en volume : *Sainte Marguerite-Marie, sa vie intime* (Paris, Beauchesne, 1920, 8°, 272 p., 7 fr.). Son intéressant ouvrage n'a donc du livre de circonstance que l'actualité ; c'est, en réalité, un travail préparé de très longue main, et on s'en aperçoit vite en le parcourant et en le comparant à l'esquisse des *Etudes*. Le P. H. s'efforce d'abord de préciser sur quel ensemble de qualités et défauts naturels venant du tempérament ou des circonstances, la grâce a dû agir pour réaliser son chef-d'œuvre. Vient ensuite une étude de ce travail progressif de l'action divine dans l'âme de l'enfant, de la jeune fille, de la religieuse et de l'apôtre. La question brûlante des influences extérieures qui auraient préparé la sainte à sa mission, posée par la publication des écrits du Bienheureux Eudes en particulier, et tout récemment encore par le livre du P. Richstätter, n'a pu être qu'effleurée par le P. H. dans ce volume p. 149 : souhaitons qu'il puisse le plus tôt possible la traiter avec toute l'ampleur qu'elle mérite et avec la compétence acquise par ses travaux, dans cette histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur qu'il prépare depuis tant d'années et dont la *Vie de la Bienheureuse* est le premier volume.

— *La Perle du Sacré-Cœur. Sainte Marguerite-Marie*, par Adolphe Retté (8°, 296 p., Paris, Bloud, 1920) veut avant tout donner l'intelligence de la mission reçue par la Sainte et de la manière dont elle fut remplie. L'auteur, dont on connaît la manière vigoureuse et originale, n'a point voulu entasser des références et faire œuvre d'érudit, et il a eu raison ; mais sans surcharger ses pages si alertes, il eût pu dans plusieurs cas serrer de plus près la réalité historique : son tableau du cadre dans lequel a vécu la Sainte est sûrement beaucoup trop noir et certains traits sont positivement inexacts, par exemple, ce qui est dit p. 24 du Chapelet secret du S. Sacrement. La grande *Vie* du P. Hamon qu'on est étonné de ne pas voir indiquée parmi les sources ci ées p. 30, aurait pu lui fournir des détails précis et exacts sur ce cadre de la vie mystique de Marguerite-Marie. De cette vie mystique, M. R. saisit très bien et met fortement en lumière le trait fondamental, la souffrance purificatrice et surtout réparatrice, le mystère de la Croix la dominant et l'expliquant tout entière et se liant intimement à la Dévotion au Sacré-Cœur telle qu'elle a été comprise et prêchée par la sainte. C'est bien l'esprit de la messe *Miserebitur*, plus que celui de la messe *Egredimini* (celle du Bienheureux Eudes), qui inspire les pages de ce livre où on trouvera plus d'un écho de celles que Huysmans a consacrées à Sainte Lydwine. Certains traits pourront à juste titre étonner, être discutés ou critiqués, mais l'auteur gardera le mérite de montrer combien sont loin de la Sainte les interprétations

fades ou bourgeoises qui ont pu être faites de la Dévotion grande et singulièrement austère dont elle fut l'Apôtre.

— La collection *Profili di Santi* du P. Gemelli (Milan, « Vita e Pensiero ») a débuté par un volume d'Emilia Henrion sur *Margherita Maria, la mistica sposa del S. C. di Gesù*, 8° 322 p. 1919, consacré à mettre surtout en relief le caractère *mystique* de sa vie intérieure; dans ce but, les rapprochements sont multipliés entre les écrits de la sainte et ceux de Sainte Gertrude, de Ruysbroeck, de S. Jean de la Croix, malheureusement d'une façon très superficielle; car, plus poussée, l'étude ainsi ébauchée serait d'un haut intérêt. Pourquoi aussi s'être trop pressé de présenter comme la continuation du message de 1689 des faits encore insuffisamment élucidés à ce moment et que depuis l'Eglise a dû refuser d'approuver?

— Le n° 67 de la *Collection de la Bibl. des Exercices* (Enghien, Belgique) est consacré par le P. Watrigant à *Sainte Marguerite-Marie et les retraites spirituelles* (8°, 64 p., 1921); deux parties étudient successivement la sainte comme *retraitante* et comme *directrice des retraites*, groupant les notes qui nous ont été conservées de ses *solitudes* et les conseils et directions données par elle; en terminant, le P. W. examine l'influence qu'elle aurait pu exercer sur les Retraites composées par plusieurs jésuites, en relations avec elle: elle poussa les PP. Croiset et Froment à ce travail, mais ni dans leurs livres, ni dans ceux des PP. Bourguignet et Léau, on ne trouve de traces nettes de son influence.

Textes et documents de vie spirituelle.

— Trois intéressants documents de vie et de formation sacerdotales.

Un direttore di Seminario, il Canonico Eugenio Mascarelli (1876-1919) par A. Vaudagnotti, Torino, Berruti, 1920, VIII-266 p.: l'auteur de cette belle biographie de prêtre a largement puisé dans les notes personnelles et la correspondance du chan. Mascarelli. On s'arrêtera surtout, sans parler des lettres envoyées par leur directeur aux séminaristes soldats de Turin, aux deux chapitres 12 et 13: le premier, reproduit quelques lettres de direction plus étendues, sur l'obéissance, la patience et l'abnégation, adressées à de jeunes prêtres et tout-à fait remarquables par l'union des vues surnaturelles les plus hautes avec une humble bonté, un tour aimable et direct, un sens du réel, qui en font des modèles; le chapitre suivant reproduit toute la correspondance du saint prêtre avec un jeune officier converti de la guerre.

— *La vie nouvelle du Vén. P. Chevrier*, par le chan. C. Chambost, Lyon, Vitte, 1920, 8°, XII6-20 p., veut nous faire pénétrer dans la vie intime du fondateur du *Prado* de Lyon, plus que n'a pu le faire

Villefranche dans sa *Vie* plus populaire. Aussi l'auteur a lui aussi puisé largement dans les notes et lettres du Vénérable Père, et s'est efforcé de le faire parler lui-même le plus souvent possible. On lira et étudiera les détails de son apostolat populaire, et particulièrement ce qui a trait à la formation chrétienne des enfants, ch. 14-16. Mais les échanges d'idées et les essais actuels de vie commune dans le clergé paroissial donneront le plus vif intérêt au récit des expériences faites et des idées émises sur ce sujet par le P. Chevrier. En 1857-1860, c'est un premier essai avec M. Rambaud à la Cité de l'Enfant Jésus ; en 1864, au Prado, commence l'Œuvre sacerdotale qui deviendra le centre de la vie du Père. « Les religieux observent les conseils évangéliques ; pourquoi les prêtres séculiers ne les observeraient-ils pas aussi ? Est-ce que la perfection n'est pas pour eux aussi bien que pour les autres ? Elle leur serait même, en quelque sorte, plus nécessaire... : le prêtre dans le ministère vit pour les autres... il doit avoir comme une auréole de sainteté », p. 272. Il le dit lui-même, c'est pour réaliser cet idéal qu'il a fondé le Prado. Et c'est en voyant la difficulté de recruter parmi les prêtres déjà dans le ministère des compagnons décidés à partager son genre de vie, qu'il fut amené à organiser cette œuvre de formation sacerdotale à laquelle Lyon doit tant de prêtres excellents. On trouvera dans les chapitres 20, 21, 23, 27, 29, 31-33, avec une histoire détaillée de l'œuvre réalisée, de nombreux documents très précieux pour quiconque s'intéresse au mouvement actuel de « vie parfaite » dans le clergé paroissial.

— Dans la *Vie du R. P. André Prévot, des Prêtres du S. C.* (1840-1913), Lille, Desclée, 1920, 12°, 432 p., le P. G. Bertrand, malgré une rédaction parfois un peu touffue, met bien en pleine lumière ce qui donne sa physionomie toute particulière à cette vie et en fait la profonde unité à travers les situations les plus différentes, ce besoin de s'immoler, d'être *victime*, en esprit d'amour et de réparation. Véritable vie de saint, par la mortification continuelle, l'humilité la plus profonde et la plus sincère, l'oubli de soi le plus complet, l'union à Dieu, intime et constante ; l'homme cependant ne disparaît pas, avec les ressources et les lacunes de sa nature dont on peut suivre la transformation par la grâce ; abondant en faits, lettres et notes personnelles, ce livre constitue, lui aussi, en dépit de quelques défauts de mise en œuvre, un document remarquable sur cette vocation de victime à laquelle tant d'âmes intérieures se sentent appelées, aujourd'hui en particulier, et dont le P. Prévot fut un admirable modèle et un ardent inspirateur.

— C'est la même idée d'immolation qui est au centre du petit volume, *Les Origines de l'œuvre du Cœur agonisant de Jésus*, par le P. Pierre Brucker, Alençon, 1920, 16°, XII-192 p. : on y remarquera tout particulièrement la correspondance entre Mme Trapadoux et le

P. Lyonnard, les deux fondateurs de l'œuvre (p. 38 ss.), longue série de lettres fort belles dans leur simplicité et fort intéressantes; on pourra y étudier, surtout en les complétant par les détails précis donnés sur la vie des religieuses du Cœur agonisant, un autre aspect de cette vocation de victimes, vouées ici à se sacrifier pour obtenir le salut des agonisants (1).

— Victimes encore les saintes âmes auxquelles est consacré le livre du P. Louis Capelle, *Les Ames généreuses, leur rôle, leurs récompenses* (8°, XXVIII-624 p., Paris, Beauchesne, 1920, 12 fr.) : le but de l'auteur est de montrer par les exemples et surtout les confidences de ces âmes, quel est selon le plan de Dieu le rôle de leurs souffrances et quelles récompenses les attendent : il voudrait ainsi contribuer pour sa part à multiplier dans l'Eglise ces existences, obscures souvent, mais toujours si fécondes. Il a constitué ainsi une riche collection de textes intéressants, souvent magnifiques, et qui forment un recueil à la fois précieux et bienfaisant à méditer. On regrettera toutefois que le choix n'ait pas toujours été fait avec assez de critique; dans les citations surtout qui ont trait à des faits extraordinaires, l'auteur aurait dû éviter plus rigoureusement de mélanger des documents de première valeur, comme telle page de Sainte Thérèse et de Sainte Marguerite-Marie (pourquoi donc ne pas citer celle-ci d'après l'édition de Mgr Gauthey, la seule qui compte désormais?) avec des récits ou des textes empruntés à des biographies ou des recueils de deuxième et troisième main. Ce livre ne prétend pas s'adresser aux érudits, c'est vrai : mais pourquoi, même et surtout quand on ne vise qu'un but de pure édification, ne pas profiter des éditions et traductions fort bien faites et facilement accessibles qui existent pour un grand nombre des auteurs cités? Les faits et les enseignements les plus splendides et les mieux attestés surabondent, le livre même du P. C. le montre amplement : raison de plus pour être très sévère pour tout ce qui reste douteux. Sévérité d'autant plus souhaitable que, une fois ces éléments douteux élagués et un certain nombre de faits et de textes revus sur meilleures sources, il y a dans cet ouvrage tous les éléments d'un livre splendide et souverainement efficace pour entraîner les âmes vers les sommets du sacrifice et de la sainteté.

— Cassien, *Conférences avec les Pères du désert*, t. I, 16°, 580 p., Saint-Maximin (Var), Librairie S. Thomas d'Aquin, 1921, 5 fr. : Dom Pichery, OSB. nous donne dans un format commode, une traduction des dix premières conférences, faite sur l'édition de Petschenig dans

(1) C'est pour les âmes vouées à cette dévotion de *Jésus agonisant* et de l'Heure Sainte que M. le Chan. Gonon vient de publier sous ce titre un recueil d'excellentes méditations destinées à leur faciliter chaque semaine cette pratique (Lyon, Librairie du S. C.; Paris, Lib. S. Paul, 1920, 18°, XIV-326 p., 6 fr. 50).

le *Corpus* de Vienne. La traduction est complète « sauf quelques passages où la simplicité des anciens défie une plume moderne », et dont l'omission est du reste indiquée; une courte introduction et quelques notes bien choisies éclairent le texte. Excellente édition qui aidera grandement les âmes à puiser, dans ce livre si aimé et si lu de nos pères, la piété la plus traditionnelle.

Publications diverses.

— *Le ministère sacerdotal auprès des religieuses*, par M. P. P. Bonneval (Avignon, Aubanel, 1920, 24°, XXII-232 p.), contient d'excellents conseils et des observations personnelles très justes, en particulier dans les chapitres sur la direction : l'auteur insiste avec raison sur le fait que les scrupuleuses sont en général des *malades* et doivent être traitées comme telles.

Au sujet des états mystiques, M. B. pense qu'au moins dans les ordres contemplatifs, toutes les religieuses sont appelées aux degrés inférieurs de la vie mystique, c'est-à-dire à la *quiétude*, et que c'est en ce sens que doivent être entendus les textes invoqués par M. Saudreau et le P. Lamballe : en revanche il estime que la rareté des états mystiques supérieurs n'est pas simplement l'effet d'un manque de générosité, mais provient aussi de ce que les âmes n'y sont pas toutes appelées. Il admet « avec les maîtres de la vie spirituelle qu'il est des âmes que Dieu pour des raisons connues de lui seul, et sans qu'il y ait de leur faute, n'appelle point à la contemplation. Celles-là peuvent, par le moyen de la méditation, s'élever jusqu'à la voie unitive », p. 180 : car l'oraison active ou méditation a, elle aussi, ses ascensions, et on peut parler non seulement d'oraison affective et de simplicité, mais aussi de *quiétude* et d'*union* acquises; en revanche, M. B. trouve que le terme de *contemplation* acquise n'est pas heureux et voudrait voir réserver le mot de contemplation pour les oraisons infuses, afin de rester fidèle à la doctrine des grands mystiques : cette raison paraîtra fort contestable, étant donné le manque de précision qu'a ce terme dans les auteurs anciens où il est employé pour bien des oraisons qui certainement ne sont pas infuses.

— Dans son volume *De la méditation à la contemplation sous l'égide de Marie* (Bruges, Beyaert, 1921, 16°, 162 p., 4 fr. 50), le P. Venant de Roulers, O. M. C., fait au contraire une large place à la contemplation acquise. Pour lui, à l'oraison discursive et à l'oraison affective, succède l'oraison de simplicité ou contemplation active qui « n'est que l'oraison affective simplifiée. Elle s'appuie sur les sens et sur les données fournies par eux. C'est une clarté de reflet montant des choses sensibles et de l'effort de nos pensées, et irradiant d'en-bas les choses divines ». C'est « la dernière des oraisons ordinaires » et

d'elle se distingue profondément « la première des oraisons mystiques », que certains ont appelé oraison de simplicité passive, à laquelle le P. V. préfère réserver le nom d'*oraison de foi* et qui « est, elle, la lumière qui descend d'en-haut, directement du Père des lumières... à tel point qu'elle exclut pour l'âme la possibilité de s'appliquer encore au discours et aux multiples affections », p. 99. Cette oraison de foi « n'est pas un don réservé ; c'est un don voulu de Dieu pour tous les baptisés ». Elle constitue « le premier degré de la contemplation mystique... on l'appellera quelquefois une oraison de quiétude », p. 108. « Bien qu'[elle] soit l'entrée des oraisons passives et mystiques, elle n'appartient pas à l'ordre de la contemplation infuse », p. 123. A cette oraison succède la nuit des sens et avec elle commencent les « arcanes de la vie mystique », sur lesquels le P. V. s'étend beaucoup moins que sur les degrés plus accessibles et plus fréquents de la vie spirituelle.

— En 1917, le P. J. Nicolussi, S. S. S., a publié à Bozen (Tyrol), un volume *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. Dogmatische Abhandlung* (Verlag « Emmanuel », 8°, 205 p., 4 kr), dans lequel il s'efforçait de démontrer théologiquement, surtout par les textes de la tradition patristique, que la réception de l'Eucharistie est nécessaire à la vie de la grâce de nécessité de moyen, d'une nécessité non seulement morale, mais *stricte dicta* ou *absoluta*, en sorte qu'aucune âme d'adulte ou même d'enfant ne peut ni conserver, ni même recevoir la grâce, sans la participation à l'Eucharistie, au moins *in voto*. La même thèse a été reprise et développée par le même auteur dans un second ouvrage : *Die Wirkungen der hl. Eucharistie* (Bozen, Emmanuel, 1918, XII-336 p.); elle a été attaquée dans la Zeitschrift f. Kath. Theologie, d'Innsbruck, par le Dr. Lutz, de Spire, dans trois articles où il en montre les difficultés et où il prouve que le P. Nicolussi est obligé pour établir son opinion de majorer la valeur des textes : ceux ci affirment nettement une nécessité de moyen, morale, mais non absolue comme pour le baptême (*Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, t. 43 (1919), p. 235-268 ; *Ueber die Wirkungen und Notwendigkeit der hl. Eucharistie*. t. 44 (1920), p. 398-420 ; 505-537). Au premier de ces articles un confrère du P. Nicolussi, le P. Klodnicki, a répondu dans le Divus Thomas (t. 7, 1920, 57-70). Bien que cette controverse intéresse avant tout la théologie dogmatique, les vues échangées et les textes discutés mettent mieux en lumière le rôle de l'Eucharistie dans notre vie spirituelle et la véritable « incorporation » au Christ déjà réalisée par le baptême.

— La *Sainte Thérèse* de M. Edmond Cazal (1 vol. 12°, 316 p., Paris, Ollendorff, 1921), n'est pas un livre d'histoire, quoi qu'en dise l'auteur qui nous annonce de son ouvrage une « édition critique, abondamment documentée et illustrée » ; s'il peut être utile pour

comprendre la grande réformatrice du Carmel, d'aller à Avila, il est encore bien plus indispensable d'avoir une connaissance pratique et une intelligence de la vie intérieure catholique, que M. Cazal n'a pas et n'a évidemment pas pu acquérir à l'école de Freud. Il cite quelque part M. de Montmorand : qu'il suffise ici de le renvoyer au chapitre du distingué psychologue sur *l'érotisme des mystiques ;* il y verra l'abîme qui sépare, du point de vue de la stricte psychologie, les extases de la Sainte et les crises d'auto-érotisme avec lesquelles il les identifie. Inutile d'insister sur ce point, pas plus que sur le roman de son « assassinat » par le P. Jérôme Gratien.

Correspondance.

Mgr Debout, qui fut autrefois le secrétaire de l'abbé Chaumont, me fait l'honneur de m'envoyer quelques détails destinés à compléter le compte rendu paru dans l'avant-dernier numéro de la Revue sur le livre de Mgr Laveille.

Mgr Debout rappelle que le vénéré fondateur des trois Sociétés Salésiennes consacrait tous les jours régulièrement un certain temps à l'étude des auteurs ascétiques et qu'il a toujours encouragé cette pratique parmi les siens. De plus, ajoute-t-il, la rigueur de l'obéissance au directeur que j'avais signalée comme caractéristique des procédés de M. Chaumont, n'aurait été qu'exceptionnelle et applicable à un cas particulier, celui de Mme Carré de Malberg : M. Chaumont non seulement traitait d'une façon exceptionnelle une âme appelée à pratiquer héroïquement les vertus chrétiennes, mais il voulait aussi la former à son rôle de fondatrice des Filles de S.-François de Sales.

Ne connaissant M. Chaumont que par les deux ouvrages de Mgr Laveille, dans lesquels les exemples donnés concernent très souvent les rapports de M. Chaumont avec Mme Carré de Malberg, j'avais naturellement été amené à penser que les citations faites avaient une portée plus générale et donnaient une idée des méthodes habituellement employées par l'éminent directeur. Je prends donc acte bien volontiers de ces renseignements complémentaires qui éclairent et adoucissent certains traits d'une figure très sympathique et très bienfaisante, et je remercie cordialement Mgr Debout d'avoir bien voulu me les communiquer.

H. L.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1920).

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

Ugarte de Ercilla E. SJ. — Ante el Santo Cristo de Limpias. — *Razón y Fe*, 59 (1921), 273-286 ; 409-425.

Examine les questions de méthode posées par les discussions sur les faits de Limpias.

Mutz F. — Christliche Aszetik. 5te Auflage. 8°, XVI-512 p., Paderborn, Schöningh, 30 m.

X. — Memento de vie spirituelle. Avignon, Aubanel, 24°, XVI-304 p.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Chronique de Théologie ascétique et mystique. — *Vie spirit.*, 2-1, 306-320.

Bliguet M. J. OP. — Bulletin de Philosophie : Psychologie religieuse. — *R. sc. phil. theol.*, 10 (1921), 80-89.

X. — Revue des Revues : Récentes publications sur Fénelon. — *Ami du Clergé*, 38 (1921), 81-94.

II. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.*

Lozano S. OP. — Unidad de la Ciencia sagrada y de la vida santa. — *Vida Sobrenat.*, 1, 22-30 ; 185-196.

1) Ascética, mística y moral ; 2) Mística y dones del Espíritu Santo. Continuité de la vie ascétique et mystique.

Feuling D. OSB. — Bildung und Frömmigkeit. — *Bened. Monatschr.*, 2, 2-15 ; 146-162.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Modersohn E. — Christus unser Alles. Biblische Betrachtungen über *Phil.* 3. Freiburg, Fleig, 8°, 60 p.

Lemonnyer A. OP. — Le rôle maternel du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle. — *Vie spirit.*, 2-1 (1921), 241-251.

« Dans l'ordre de la vie surnaturelle, je veux dire pour ce qui regarde notre initiation aux mœurs divines et notre éducation de fils de Dieu tout petits, le Saint-Esprit qui nous est donné, qui habite en nous, avec nous, tient le rôle d'une mère... spécialement dans notre vie de prière ».

Hill A. C. — Work of the Holy Spirit. — *Expository Times*, octobre 1920.

Peralta V. OMC. — Teoria de la Gracia. — *Vida Sobrenat.* 1, 33-37; 99-110.

Marchetti O. SJ. — La sfera di attività della carità. — *Gregorianum*, 2 (1921), 13-41.

« Tous les actes vertueux de l'homme juste sont actes de charité, parce que soit formés par elle (*eliciti*), soit *impérés*, actuellement ou au moins virtuellement: donc tous se rattachent à la perfection chrétienne qui est dans l'*activité de la charité*, tous entrent dans sa sphère d'action. La perfection n'est donc, en d'autres termes, que l'exercice actif des vertus chrétiennes sous l'influence de la charité. Et c'est bien là l'idée qu'en a le peuple chrétien ».

Peters. — Die homiletisch-aszetische Verwertung des Textes Mt 11, 12. — *Köln. Pastoral-Blatt*, 1920, 256-262.

Herwegen I. OSB. — Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf, Schwann, 8°, VIII-208 p.

Recueil d'articles sur la vie spirituelle, traite en particulier des rapports entre mystique et liturgie. Cf. *Bened. Monatschr.* 3, 29-33.

Sertillanges A. D. — La Vie catholique. Paris, Gabalda, 8°, 296 p., 8 fr.

Recueil de 26 articles publiés dans la *Revue des Jeunes* sur les divers aspects de la vie catholique (*première série*).

Voir aussi plus haut : p. 199, **Capelle.**

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Noble H. D. OP. — La conscience morale surnaturelle. — *Vie spirit.*, 2-1, 252-269.

Peillaube E. — La maîtrise de soi et la réforme du caractère : la plasticité du caractère. — *Revue de Philos.*, nov. 1920, 563-578.

Boyd Barrett E. — Psychoanalysis and Christian morality. — *Month.*, 137 (1921), 97 110.

Ibero J. M. SJ. — La conversión de San Pablo y el sobrenaturalismo de la verdadera conversión. — *Razón y Fe*, 59 (1921), 325-339.

Scott Holland H — The Philosophy of faith and the fourth Gospel. London, Murray, 8°, 253 p., 12 sh.

Adrian J. — Seele und Glaube. Psychologie des christlichen Glaubens nach der Darstellung des Hl. Schrift. Mergentheim (Würtemberg), Ohlniger, 8°, XVI-132 p., 8 m. 20.

[**Allmendinger H.** OSB.] — Die kleinen Tugenden. Geistl. Blumensträuszchen, gepflückt im Garten des Hl. Franz von Sales. Abbaye de Münsterschwarzbach, XII-93 p., 2 m. 50.

Dignant O. E. — Tractatus de Virtute Religionis. Bruges, Beyaert, 1921, 8°, XVI-230 p., 12 fr.

Janvier OP. — La Vertu de Force (Conférences de N.-D., 1920). Paris, Lethielleux, 8°, 356 p., 8 fr.

Vertu de force ; le martyre, l'usage de la force dans l'ordinaire de la vie. Magnanimité ; magnificence ; audace, faiblesse, ambition, vaine gloire. La persévérance.

Voir aussi plus haut : p. 195, **Marchetti.**

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Noble HD. OP. — L'amitié avec Dieu. Bruxelles, Soc. d'Etudes religieuses, 16°, 32 p.

« 1° Comment, en prenant conscience des besoins de notre cœur, nous nous préparons au don de l'amitié divine ; 2° pourquoi et jusqu'à quel point Dieu nous aime d'un amour essentiel ; 3° de quelles intimités bienheureuses est fait ce commerce amical ; 4° de quelle manière pratique doit s'affirmer et s'exercer notre amitié avec Dieu. »

Müller B. — Weg zur Liebe, nach Hl. Johann v. d. Kreuz. (*Für Gottsucher*, 2), Limburg, Steffen, 12°, 70 p., 3 m.

Maurice-Denis N. — La renaissance des études mystiques. — *Revue universelle*, 1-11 (1921).

Richer AM. OP. — Deux renaissances médiévales : la scolastique et la mystique. *Revue Dominicaine* (Canada), oct. et déc. 1920.

Boeminghaus E. SJ. — Von der seligen Betha von Reute und von der Mystik. — *Stimmen der Zeit*, 100 (1921), 389-395.

Sur les tendances actuelles en mystique, à propos de la Bse (1429) et de sa vie par son directeur Konrad Kügelin de Waldsee.

Howley J. — Psychology and mystical experience. London, Kegan Paul, 8°, 275 p., 10 sh. 6.

Cochet MA. — Psychoanalyse et mysticisme. — *Revue de Philos.*, nov. 1920, 539-562.

Thurston H. — Some physical phenomena of Mysticism : The Mystic as a hunger-striker. — *Month.*, 137 (1921), 148-158 ; 236-247.

Etudes sur les cas d'*inédie* dans la vie des mystiques, dans celle de Louise Lateau en particulier.

Gordon R. M. — Has mysticism a moral value ? — *Internat. Journal of Ethics* (Concord, U.S.A.), octobre 1920.

Mager A. OSB. — Theosophie und christliche Mystik. — *Bened. Monatschr.* 2, 101-124.

Arintero JG. OP. — La Epifania mística. — *Vida sobrenat.* 1, 43-52.

Arintero J.G. OP. — Importancia de las lecturas místicas. — *Vida sobrenat.* 1, 163-174.

Arintero JG. OP. — El dono de la intima unión con Dios. — *Vida sobren.* 1, 91.

Joret D. OP. — A l'école du Maître intérieur. — *Vie spirit.*, 2-1, 321-345.

« La vie de charité donne à l'âme des expériences originales et profondes qui complètent sa connaissance spéculative des mystères divins. »

Sempé L. SJ. — Contemplation mystique et sainteté. — *Messager du Cœur de J.*, 96 (1921), 102-106.

Sur le lien entre les deux : opinions opposées, accord nécessaire et possible dans la pratique.

[**Mgr Waffelaert**]. — Analecta ascetica et mystica : de ipsa contemplatione. — *Collat. Brugens.* 20, 446-449 ; 21 (1921) ; 5-8 ; 89-92.

Rappelle la distinction entre contemplation active et passive ; remarque que les « exhortations à la contemplation visent la première », que nous pouvons exercer par nous-mêmes, aidés de la grâce, et qui nous disposera à la contemplation infuse « quam Deus pro libitu et munifica gratuitaque voluntatis suae electione alicui per gratiam extra ordinem forte largiatur. Et haec quidem ad vitam perfectam necessaria non est, dum illam omittere ac negligere illi non licet qui ad perfectionem contendere vult. » Textes relatifs à la contemplation.

Mager A. OSB. — Wandel in der Gegenwart Gottes. — *Bened. Monatschr.* 3 (1921), 1-17 ; 96-124.

Après avoir noté comment dans la Règle de S. Benoît, n. 7, l'exercice de la présence de Dieu occupe avec l'humilité une place centrale dans la vie spirituelle, D. M. se demande si cet exercice a vraiment l'importance décisive qui lui est ainsi donnée et comment il est psychologiquement possible.

Tillmann G. — Wandel vor Gott. (*Für Gottsucher*, 1), Limburg, Steffen, 12°, XII-144 p., 4 m.

Voir aussi plus haut : p. 178, Arintero ; p. 200, Venant, Bonnaval.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Rojo C. OSB. — La Oración mental. — *Vida Sobrenat.* 1 (1921), 53-59 ; 137-145.

Spiritualité antique et moderne. Méthodes et espèces d'oraison.

Wachter P. OSB. — An den Quellen der Andacht, oder Wie bringe ich eine gute Betrachtung fertig? Regensburg, Manz, 1921, 8°, VIII-236 p., 9 m.

Kurtz M. OC. — Betrachtungsschule. Liturgische Methode der Betrachtung und Beschauung, Stift Heiligenkreuz, 1919, 24°, 120 p.

Kramp J. SJ. — Messliturgie und Gottesreich. Darlegung u. Erklärung der kirchlichen Messformuläre : I, Von 1 Adventssonntage bis z. 6 Sonntade nach Epiphan. (*Ecclesia orans*, 6) Freiburg-Br., Herder, 1921, XII-178 p., 9 m.

Dumaine H. OSB. — Le Dimanche chrétien. — *Vie et Arts liturg.*, 7 (1920-21), 7-15 ; 63-73 ; 156-166.

Cazes F. OP. — La préparation à la Communion et l'action de grâces. — *Vie spirit.*, 2-1, 270-280 ; 346-357.

Ryelandt I. OSB. — L'effet purificateur de l'Eucharistie. — L'Eucharistie et la chasteté. — L'Eucharistie source de force morale. — *Rev. liturg. et monast.* 6, 8-19 ; 53-60 ; 97-107.

Bainvel JV. — La Direction spirituelle. — *Lumen*, 1, 703-711.

X. — Y a-t-il avantage ou inconvénient à ce que le confesseur et le directeur d'une âme pieuse soient deux personnes différentes ? — *Ami du clergé*, 38 (1921), 65-69.

Pour les âmes pieuses, utilité générale à distinguer et séparer la confession et la direction ; pour la *direction ordinaire*, il est généralement préférable que le directeur et le confesseur soient la même personne ; pour la direction *mystique* et même pour les âmes plus élevées dans la voie simplement ascétique, il y aura très souvent avantage à s'adresser à deux personnes distinctes — en raison de la compétence spéciale nécessaire dans ce cas au directeur.

Sempé L. SJ. — L'examen particulier. — *Messager du C. de J.*, 96, 164-168.

Alexander F. OFM. — A spiritual retreat. London, Burns, O. W. 8°, XIII-218 p., 10 sh.

Retraite en forme de commentaire des 25 invocations de la prose *Veni Sancte Spiritus.*

Gougaud L. OSB. — Le Cœur vulnéré du Sauveur dans la piété, l'iconographie et la liturgie. — *Vie et Arts liturg.* (1921), 198-209.

Parnisetti G. SJ. — La grande promessa del S. C. di G. Spiegazione ed esempi. Torino, 24°, 29 p.

Cronica del primer Congreso Mariano Montfortiano, celebrato en

Barcelona (1918). Totana (Murcia), Tip. S. Bonaventura, 1920, 8°, 479 p.

Godts P. CSSR. — La Corédemptrice. Essai de justification de ce beau titre donné à la Mère de Dieu et des hommes. Bruxelles, Dewit.

Voir aussi plus haut : p. 201, **Nicolussi** ; p. 197, **Watrigant**.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Pastor. — La sanctification des enfants : Confession. — Communion. — Direction. — *Prêtre et Apôtre*, 1 (1920-21), 690-693 ; 723-726 ; 749-752.

Mosterts K. — Jünglingsseelsorge. Freiburg-Br. Herder, 8°, 219 p., 15 m.

Recueil d'études faites en collaboration sur la formation surnaturelle de la jeunesse.

Vigorelli R. — Per l'apostolato eucaristico dei giovani. Milan. Vita e Pensiero, 16°, 40 p.

Autin A. — Autorité et discipline en matière d'éducation. Paris. Alcan, 16°, VIII-136 p.

Jamin F. — Conseils aux jeunes gens de France après la victoire. Paris, Perrin, 12°, 1921, VIII-268 p., 7 fr.

Doncœur P. — La reconstruction spirituelle du pays : le recrutement du Sacerdoce. — *Etudes*, 166 (1921), 14-31.

Goyau G. — La crise des vocations et la formation d'une opinion publique catholique. — *Recrutement sacerdot.*, 1921, 14-20.

Peano (can. D.) — La Vita commune nel Clero secolare. Cuneo, Piccola casa del S. Cuore. 8°, 130 p., 2 l. 50.

Pieratti A. — Gesù al cuore del Sacerdota. Manuale di meditazioni. Siena, S. Bernardino, 16°, XXX-368 ; 372 p., 16 l.

Bernardino da Gualdo Tadino OMC. — Da Assisi a Roma. Dilucidazioni sul Terz'Ordine francescano. Assisi, Tip. Metastasio, 16°, 52 p.

Davide da Savignano OMC. — Siate perfetti. I Fratelli Terziarii su l'orme del Serafico Padre. Piacenza, Solari, 16°, 312 p., 3 l. 50.

Voir aussi plus haut : p. 200, **Bonneval**.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Baverstock AH. — Magnificat : a spiritual commentary on the song of the blessed Virgin Mary. London, Catholic lit. assoc., 8°, 74 p.

Buonaiuti E. — **Evagrio Pontico** e il *de Virginitate* **Atanasiano**. — *Riv. trimest. di stud. fil. e relig.*, n° 2.

Se demande si le *de Virgin.* attribué à S. Athanase ne ferait pas partie de l'œuvre ascétique d'Evagre.

Butler C. OSB. — **Palladiana** : the Lausiac history, questions of text. *Journ. of theol. stud.*, oct. 1920, 21-35.

Honnef J. — Gottesliebe. Das Buch des hl. **Bernard v. Cl.** über die Liebe Gottes, übersetzt und erlautert. Elberfeld, Wuppertaler Dr., 8°, 90 p., 4 m. 50.

Landauer G. — Meister **Eckharts** mystiche Schriften, in unsere Sprache übers. 2-4 Taus., bearbeit. von M. **Buber**. Berlin, Schnadel, 32 m.

Gebhardt A. — Die Briefe und Predigten des Mystikers Heinr. Seuse, gen. **Suso** nach ihren weltl. Motiven und dichter. Formeln betrachtet. Ein Beitrag zur deutschen Litter. und Kultur-Gesch. des 14 Jh. Berlin, Vereinig. wiss. Verleger, 8°, XII-272 p., 20 m.

Grabmann M. — Der Benediktinermystiker **Johannes von Kastl**. — *Theolog. Quartalschr.*, 1920, 186-235.

Jean de K. est, d'après 3 Mss. de Tegernsee, l'auteur du *de adhaerendo Deo* attribué à Albert le Grand. — Gr. a trouvé 7 chapitres inédits (18-24).

Monialis. — The divine Soliloquies of **Gerlac Petersen**, from the latin. London, Longmans, XVIII-106 p.

Silverio de S. Teresa CD. — Obras de S. **Teresa de J.**, editadas y anotadas ; t. 6, Constituciones — Modo de visitar los conventos — Avisos. Pensamientos — Poesias. Burgos, Monte Carmelo, 8°, LXXIV-568 p.

Cirot G. — Les éditions des œuvres de **Ste Thérèse** par La Fuente. — *Bulletin Hispanique*, 22, 295-302.

Explique les causes des erreurs relevées dans La Fuente par les éditeurs suivants, compare ses éditions à celle du P. Silverio.

Michel Ange P. OMC. — A cada uno todo y solo lo suyo. — *Estudios francisc.* 26 (1921), 86-110.

Sur la controverse S. Pierre d'Alcantara-Louis de Grenade.

Séverin T. SJ. — Chronologie de la vie et des écrits de S. **Jean Berchmans**. Bruxelles, Action cathol., 1921, 8°, 16 p.

Coste P. PM. — Saint **Vincent de Paul** : Correspondance, Entretiens, Documents : tome I. — Correspondance (1607-1639). Paris, Gabalda, 8°, XXXVIII-624 p.

Voir aussi plus haut : p. 193, **Beaufreton** ; **Nediani** ; p. 200, **Cassien**.

II. — Documents.

Müller B. — Die Hl. **Theresia von Jesus** (*Für Gottsucher*, 3). Limburg, Steffen, 12°, 132 p., 4 m.

Byron M. — S. **Theresa** of Avila. London, Hodder, 18°.

Purcell H. CP. — The bicentenary of the **Passionist** Order. — *Catholic World*, 112 (1921), 512-521.

Vue d'ensemble sur la vie religieuse dans l'ordre des Passionistes.

Goyau G. — La pensée religieuse de **Joseph de Maistre** - I, - *Rev. 2 Mond.* 62 (1921), 137-173.

Relations de J. de M. avec la franc-maçonnerie et l'illuminisme et leur influence sur la formation de sa pensée.

Graham RBC. — A brazilian mystic. Being the life and miracles of **Antonio Conselheiro**. London, Heinemann, f°, 250 p., 15 sh.

Alric JF. — Une femme apôtre : **Michelle Colin** (1812-1894). — *Messager du C. de J.*, 96 (1921), 138-152.

Martindale C. — The life of Monsignor **Robert-Hugh Benson**. London Longmans, 2 vol. 8°, 21 sh.

Voir aussi plus haut : p. 191, **Tiers-Ordre Franciscain** ; p. 195, **Sainte Marg.-Marie** ; p. 197. **Vaudagnotti** ; **Chambost** ; p. 198, **Bertrand. Brucker** ; p. 201, **Cazal**.

III. — Travaux.

Jacobi W. — Die Ekstase der alttestamentl. **Propheten**. München, Bergmann, 8°, V-62 p., 9 m.

Murphy D. — The **Aristotelian** concept of happiness. Fribourg, St-Paul, 8°, XII-109 p.

Tondelli L. — Povertà e ricchezza nel **Vangelo**. — *Scuola cattolica*, 20 (1921), 26-42.

Tillmann F. — Die Frömmigkeit des **Herrn** und seines Apostels **Paulus**. Düsseldorf, Schwann, 16°, 80 p., 3 m. 50.

Mundle W. — Die Eigenart der paulinischen Frömmigkeit. Marburg, Ellwert, 8°, 19 p.

Weber. — Die Formel « in Christo Jesu » und die paulinische Christus-Mystik. *Neue kirchl. Zeitschr.* 31, 213-260.

Deissner K. — Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2te neu bearb, Aufl. Leipzig, Deichert, 8°, IV-149 p., 15 m.

Schwientek A. CMF. — Elementa status religiosi... : De origine voti castitatis, de castitate religiosa antiquorum. — *Comment. pro religios.* 2 (1921), 25-30.

Delehaye H. — L'origine des stylites. — *Acad. R. de Belgique. Bullet. Cl. des Lettres*, 1920, 67-76.

Boyer C. — Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. Augustin. Paris, Beauchesne, 8°, 239 p.

Rimml R. SJ. — Das Furchtproblem in der Lehre des Hl. Augustinus. — *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 45 (1921), 43-65 (*à suivre*).

Pichery E. OSB. — Les conférences de Cassien et la doctrine spirituelle des Pères du désert. — *Vie spirit.* 2-1, 289-298 ; 366-380 ; 433-448.

1) Cassien interprète des Pères du désert ; 2) le chemin de la charité et de la contemplation, ascétisme et mystique ; 3) les sommets de la vie spirituelle. « La vérité est que les Pères n'ont pas soupçonné que l'on pût normalement avoir l'union de conformité à la volonté de Dieu, sans jouir en même temps de l'union mystique », p. 375.

Wrzol L. — Die Psychologie des Johannes Cassianus. — *Divus Thomas*, 1920, 70-90.

Lugano D. OSB. — San Colombano monaco e scrittore. — *Rivista storica Benedett.* 11, n. 47-48.

Lesne E. — Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la « Notitia de servitio Monasteriorum ». — *Rev. Hist. Eglise France*, 6.

Sur la réforme monastique de S. Benoît d'Aniane.

Klingseis R. OSB. — Das aristoteliche Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik. — *Divus Thomas*, 7, 33-49 ; 142-172.

Le Cerf J. SM. — Dante Alighieri. Introduction à l'étude de la Divine Comédie. Chartres, Laffray, 8°, 50 p.

Voit dans la Div. Com. de vrais « exercices spirituels », préludant à ceux de S. Ignace et ayant leur place marquée dans l'histoire de l'ascétisme.

Gil H. — La devoción al Sagrado Corazón de Jesus en la Alemania de la Edad media. — *Razón y Fe*, 59, 77-92.

A propos de l'ouvrage de Richstätter, cf. RAM, 1, 207.

Pou y Marti JM. — Visionarios, beginos y fraticelos catalanes. — *Archivo ibero-americ.*, 3 (1921), 5-25.

Notices sur divers béguins de Majorque, Barcelone et Tarragone au XIVe siècle.

Pinard H SJ. — La théorie de l'Expérience religieuse, son évolution de Luther à W. James. — *Revue Hist. Eccl.*, 17 (1921), 63-83.

L'expérience religieuse luthérienne — caractéristique et sources.

R[yelandt] I. OSB. — **S. Jean de la Croix, Ste Thérèse** et la **Liturgie.** — *Revue liturg. et monast.*, 6 (1921), 136-140.

Galdos R. SJ. — **Suarez** vulgarizado en el tercer centenario de su muerte : Observaciones del P. Suarez acerca del libro de los Ejercicios de S. Ignacio. Oña, Imp. del Colegio, 1919, 8°, XX-137 p.

de Grandmaison L. — La vie religieuse au grand siècle : la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus, à propos d'un ouvrage récent. — *Etudes*, 166 (1921), 129-156.

A propos de Bremond, t. 5, caractérise **Lallemant** et **Surin**, précise leur place dans la tradition spirituelle de leur ordre.

Brou A. — La soumission de **Fénelon**, d'après la Correspondance de Bossuet. — *Etudes*, 166 (1921), 208-213.

Bellucci A. — La cronaca delle infestazioni sataniche nella casa dei Girolamini di Napoli. — *Bollettino del Bibliofilo*, 2, 317-357.

Voir aussi plus haut : p. 188, **Bremond.**

Le Gérant : A. SOUCASSE.

APOSTOLAT DE LA PRIÈRE, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

P. SUAU, S. J.

LA VIE CHRÉTIENNE

Recueil de méditations pour tous les jours.

Un volume 12°, XVIII-728 pages.................... **8 fr.**

La Compagnie de Jésus

18°, 54 pages.................................. **0 fr. 60**

Le Sacré-Cœur de Jésus

Ce qu'il est, ce qu'il demande, ce qu'il donne.

18°, 117 pages.................................. **1 fr. 40**

Societa Editrice VITA E PENSIERO, via S. Agnese, 4, Milan.

Card. D. J. MERCIER

Ai Giovani Leviti

Conferenze Spirituali

Traduzione italiana del D. Mons. G. Faraoni

2ª edizione riveduta, 1920

Un volume, 12°, XIV-208 pages.............. **4 lire 50**

D. Columba MARMION

Cristo Vita dell' Anima

Conferenze Spirituali

Prima traduzione italiana sull' ottava francese, 1920

Un volume, 8°, XXIV-594 pages .... **20 lire**